اللّـه ومسألة الأسباب

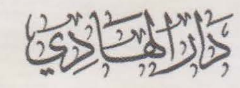
بين
الفكر الاسلامي وفلسفة مالبرانش



د. قاسم الكاكائي

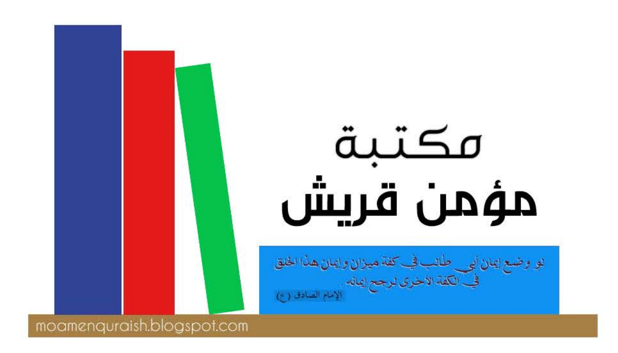
(أستاذ بجامعة شيراز)





الله ومسألة الأسباب
بين الفكر الاسلامي وفلسفة مالبرانش

الطبعة الأولى
١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م





هاتف: ٠١/٥٥٠٤٨٧ ـ ٠٣/٨٩٦٣٢٩ ـ فاكس: ٥٤١١٩٩ ـ ص.ب: ٢٨٦/٢٥ غبيري ـ بيروت ـ لبنان
Tel.:03/896329 - 01/550487 - Fax: 541199- P. O. Box: 286/25 Ghobeiry - Beirut - Lebanon
E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: http: //www. daralhadi.com

الله ومسألة الأسباب

بين

الفكر الاسلامي وفلسفة مالبرانش

تأليف

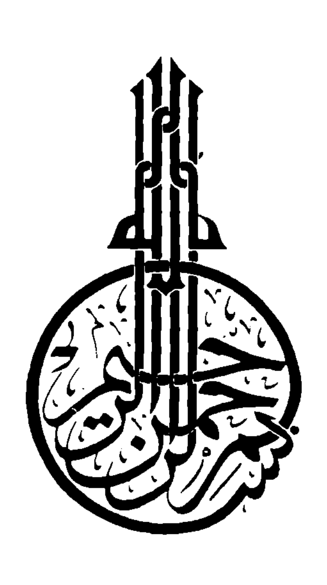
الدكتور: قاسم الكاكائي

(استاذ بجامعة شيراز)

تعريب

عبد الرحمٰن العلوي




بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

انّ موضوع العلية، من المواضيع التي تحظىٰ بأهمية كبيرة جداً في حقل الفلسفة، فضلاً عن كونها من أعقد المسائل الفلسفية. فعلى صعيد علم الوجود أو نظرية المعرفة، قلّما نجد موضوعاً لا يتصل بالعلية بنحو من الأنحاء أو بشكل من الأشكال. فهي قضية قديمة بقدم تاريخ البشرية.

انّ غموض وتعقيد ماهية العلية من جهة، والافرازات والنتائج العلمية المترتبة عليها من جهة اخرى، أمر يحفِّز المفكرين باستمرار لخوض غمار البحث عن هذا الموضوع واستقراء مختلف جوانبه. فالفلسفة ليست هي الوحيدة التي بحاجة الى العلية من أجل الوقوف على سر الوجود، ومعرفة العالم ونظامه، بل العلم هو الآخر بحاجة اليها ايضاً من اجل تسليط الضوء على الظواهر وتفسيرها، فضلاً عن التنبؤ بها والسيطرة عليها.

الكثير من المفردات التي يتناولها علم الكلام ـ بدءاً بمعرفة الله وانتهاء بالجبر والاختيار، والقضاء والقدر ـ تقوم على مبدأ العلية. ولذلك تركز الكلمات والأفكار الجديدة والنظريات الأساسية والآراء المثيرة للجدل اهتمامها على بحث العلية وتتخذه نقطة مركزية لها، سواء في حقل الفلسفة أو في حقل العلم، أو ضمن إطار بحوث علم الكلام. وعلى هذا الأساس ايضاً يُعدّ نوع فهم العلية وما

يرتبط بها من مسائل ورؤى، أحد أهم العوامل التي تميز بين هذا المذهب الفكري وذاك.

مسألة الوحدة والكثرة في العالم، من المسائل التي يمكن حلها عن طريق العلية، ولذلك يرتبط مصير هذه المسألة بمصير مسألة العلية. وعليه كانت مسألة الوحدة المؤثرة في العالم والبحث عن منبع واحد لجميع الكثرات والتعدديات المشاهدة في العالم، إحدى الهموم التي حملها الانسان منذ القدم، واستنزفت الكثير من جهوده ومثابراته الفكرية. وقد تجلت جميع هذه الجهود في مختلف جوانب الانسان الفكرية والمعرفية لاسيما على صعيد معرفة الطبيعة، وعلم الانسان، وعلم الوجود.

فعلى صعيد نظرية المعرفة، يُعدّ ميل الانسان نحو تنظيم المعارف والعلوم البشرية وتوحيدها، محركاً للكثير من النشاطات والاندفاعات الفلسفية. ويمكن ملاحظة ذروة هذه النزعة التي يدعوها «كانت» بالميل نحو الوحدة لا بشرط، في القرون الحديثة، لاسيما على يد ديكارت ولايبنتز.

في عالم الفيزياء، تُعدّ «البساطة» أحد معايير تقويم النظريات العلمية، وكلما اعتمدت النظرية عناصر وعوامل أقل في تبيين ظاهرة فيزياوية وطبيعية ما، كلما كانت أكثر مقبولية. والفيزياء الجديدة تتعامل مع أربع قوى أساسية هي:

القوة الجاذبية: والقوة الكهرومغناطيسية، والقوة النووية الضعيفة، والقوة النووية القوية. وجميع القوى المعروفة في الطبيعة ناشئة عن هذه القوى الأساسية بشكل أو بآخر. ومنذ فترة طويلة والفيزيائيون يحاولون البرهنة على انّ هذه القوى الأربع، انما هي تجليات مختلفة لقوة واحدة. وتُعدّ نظرية «واينبرغ ـ سلام» التي قُدّمت في عام ١٩٦٠، ذروة تلك المحاولات وانجحها، وقد نال عبد السلام، وواينبرغ، وغلاشو، جائزة نوبل تثميناً للجهود التي قاموا بها في هذا المضمار.

وفي علم النفس، استطاعت نظرية فرويد ان تفرض نفسها ولو بشكل مؤقت، لأنها سعت لإرجاع جميع اعمال الانسان الى مؤثر واحد هو اللا شعور.

وفي الميدان الاجتماعي، نلاحظ كيف سعت المادية التاريخية الماركسية لايجاد محرك واحد للتاريخ يتمثل في ادوات الانتاج. وكيف حاولت ان تزج بالانسانية جمعاء تحت سيطرة ربّ واحد للتاريخ.

وفي عالم الفلسفة، يعتقد الماديون ـ الدهريون القدماء أو اولئك الذين حاولوا بترميم هذا المذهب من خلال مختلف المذاهب المستحدثة ـ بمؤثر واحد في هذا العالم أطلقوا عليه إسم «المادة»، معتبرين كل شيء في عالم الوجود تجلياً لتلك المادة.. فجميع موجودات العالم منبثقة من المادة، وعائدة الى المادة. فالعلم والحب والأخلاق، والايثار، وجميع القيم والمعاني، ذات مبدأ مادي، طبقاً لهذه الرؤية.

اليونان، كانت ميداناً لمختلف النظريات الفلسفية لاسيما على صعيد مبدأ عالم الوجود وعلته[١]. وقد تحدث الفلاسفة قبل سقراط بطريقة أو بأخرى عن الـ (Arche) الذي يعني «مبدأ المبادئ» أو «مادة المواد»[٢]، وانبرى كل فيلسوف لتفسيره وفق رؤيته الخاصة.

طاليس الملطي، يعتبر الماء أصل كل شيء. وأنكسيماندرس يعتبر الأصل غير متعيّن، أي مطلق.. بينما يقول فيثاغورس بأنّ الأعداد أصل كل شيء. اما هراقليطس فيعتبر النار أصلاً ومبدأ. في حين يُعطي بارمنيدس هذه الإصالة والمبدئية للـ (nous) أو العقل.

---

١ ـ راجع: الجزء الاول من تاريخ الفلسفة، تأليف فردريك كابلستون.

٢ ـ عبّر الدكتور أعواني عن الـ (Arche) بمبدأ المبادئ، بينما عبّر عنه كابلستون بـ «مادة المواد».

ورغم انّ كلمات الفلاسفة الذين سبقوا سقراطـاً تحـمل طـابع الرمـزية[١]، ورغم ان بعضهم كانوا يعدون من الأنبياء، ولكنهم لم يتحدثوا عـن الله تـعالى مباشرة، بل لم يصرّحوا بموضوع الله حتى حينما تحدثوا عن الـ (Logos) والكلمة.

اما الفلاسفة الذين اتوا من بعد سقراط فقد تحدثوا مباشرة عن الله وعبّروا عنه بمبدأ المبادئ، ومصدر ظهور العالم.

من القضايا المثارة منذ ذلك الحين في عالم الفلسفة، نوع العلاقة القائمة بين الله والعالم، ومدى تأثير الله على عالم الوجود. وأخذت تُثار تساؤلات عديدة من قبيل: هل الله فاعل مختار أم فاعل موجب؟ وهل هو مؤثر في حدوث العـالم فقط أم يمتد تأثيره الى بقاء العالم أيضاً؟ وهل هو خالق أم مجرد ناظم؟ وهل هو علة فاعلية فقط أم علة غائية أيضاً؟

هذه التساؤلات وغيرها تمثل الجزء الأعظم من اللاهوت الملاحظ في آثار الفلاسفة اللاحقين. وثمة إجـابات مخـتلفة عـليهـا مـن قـبل كـبـار الحـكماء والفلاسفـة.

يعتقد افلاطون انّ عمل الله هو إضفاء الصور الأزليـة عـلى عـضو المـادة الأزلية، والنتيجة الناجمة عن هذا العمل هي ايجاد نظام معقول. ويرى أرسطو انّ الله هو العلة الغائية للعالم. اما افلوطين فيذهب في نظرية الصدور الى صدور النفس والعالم وفيضانهما عن الأحد.

سائر الفلاسفة الغربيين لديهم نـظريات وآراء مخـتلفة عـلى هـذا الصـعيد. ونلاحظ ضمن هذا الاطار آراء بعض فلاسفة القرون الوسطى، مثل اوغسطين، والقديس توما، وانسلم، على غرار نظريات قدماء فلاسفة اليونان ومتأثرة بها.

والموضوع الآخر الذي كان ينبغي على أتباع الفلسفة التوحيدية الاهتمام به هو حلّ معضلة الكثرة والثنوية. وقد طُرحت الثنوية بأنماط مختلفة في الفلسفة،

---

١ ـ يؤكد الدكتور أعواني على هذا الرأي.

وأُعطيت لها إجابات مختلفة. ثنويات من قبيل عالم المحسوسات وعالم المثل، والصورة والمادة، والنور والظلمة، والخلق والأمر، والنفس والبدن، أُجيب عليها إجابات مهمة من قبل افلاطون، وأرسطو.

في عالم الدين، هذه التساؤلات راحت تُثار بصور اخرى بين اتباع الأديان التوحيدية، والتي تقف على رأسها مسائل «الشرور»، و «الجبر والاختيار»، و «الخير والشر»، فكان المتدينون يجيبون على هذا النمط من التساؤلات بما ينسجم مع قابلياتهم وسعة ادراكاتهم.

وضمن هذا السياق ايضاً نلاحظ العديد من النظريات العرفانية التي تحصر العلة في الله وتؤكد على انه المؤثر الوحيد في الكون، وانه الحقيقة الوحيدة، بينما غيره ليس سوى امور مجازية. ويمكن مشاهدة هذا النمط الفكري بين عرفاء الشرق والغرب، لاسيما في ايران، والروم، واليونان، والهند.

وتكشف مسألة الثنوية[١] عن نفسها بشكل آخر في فلسفة ديكارت. فهو يعترف بجوهرين متباينين، اي الجوهر الممتد[٢]، والجوهر المفكر[٣]. والسؤال الذي ورثه الفلاسفة من بعده على هذا المنحى هو: اذا كان هذان الجوهران متباينين بشكل كامل ولا يوجد بينهما أي اتحاد، كاتحاد المادة والصورة، فكيف باستطاعة كل منهما أن يؤثر على الآخر؟ اي كيف بمقدور النفس والبدن ان يؤثر احدهما على الثاني؟

انبرى كل فيلسوف من الفلاسفة الديكارتيين لتقديم إجابة على هذا التساؤل على ضوء فلسفته الخاصة، وشيّد كل منهم فلسفة خاصة على أساس مثلث: الله، والنفس، والطبيعة. وسعى الفلاسفة الثلاثة التالية أسماؤهم: لايبنتز

1_ dualism.

2_ res extensa.

3_ res cogitans.

الألماني، وسبينوزا الهولندي، ومالبرانش الفرنسي، لإرجاع هـذه الثنوية ـبـل التثليث ـ الى الوحدة، عن طريق محورية الله. فهم على حد قول «جـيلسون» بدلاً من اللعب بثلاث أوراق، سعوا للاستمرار في اللعب من خلال ورقة واحدة.

لايبنتز سعى للبحث عن الوحدة في الكثرة، اما سبينوزا فكان يقول بنوع من وحدة الوجود(١). بينما كان لدى مالبرانش (١٦٣٨ـ١٧١٥) حل آخر.

مالبرانش ـالقسيس والمتكلم والفيلسوف ـ كان متأثراً بـاوغسطين ووفـياً لديكارت(٢)، لذلك كان يجد نفسه ملزماً بالإجابة على تلك التساؤلات، ومن هنا كان يعتقد أنّ الحل يكمن في المذهب الظرفي(٣).

وقد بدأ هذا الحل من ديكارت، ثم اخذ ينمو تدريجياً حتى تكامل على يد مالبرانش.

المذهب الظرفي يقول بأنه لا يوجد أي تأثير متبادل بين النـفس والبـدن، والفعال والمؤثر الحقيقي في النفس والبدن هو الله.

طبعاً مالبرانش قد طرح هذا المبدأ بشكل أكثر عمومية وذلك من خـلال تأكيده على انّ المؤثر الحقيقي والعلة الفاعلة في الوجود هو الله، اما سائر العلل والأسباب فانها أسباب ظرفية(٤).

اذن فهو ينفي تأثير أي شيء آخر غير الله. ويبدو أنه متأثر في هذه الفكرة العامة بالقديسين بولس واوغسطين(٥). وهـذه الفكـرة في الحـقيقة لا تخـتلف بشيء عن الفكرة السائدة في الفكر الاسلامي القائلة «لا مؤثر في الوجـود إلّا

1_ Pantheism.

٢ـ نقد الفكر الفلسفي الغربي، تأليف جيلسون، ترجمة د. أحمد أحمدي.

3_ Occasionalism.

4_ Occasional causes.

٥ـ بول ادواردز، ذيل مالبرانش، دائرة المعارف الفلسفية.

الله».

الاصطلاح اعلاه القائل «لا مؤثر في الوجود إلّا الله»، نجده في العالم الاسلامي بين المتكلمين، والفلاسفة والعرفاء.

الأمر الذي ينبغي الالتفات اليه هو: بالرغم من أنّ بعض الفلاسفة المسلمين قد تأثروا بالمفكرين اليونانيين في بعض الاصول والمبادئ، إلّا انهم كانوا على صعيد الكلام والعرفان اكثر تأثراً بظواهر القرآن وكلمات أئمة الدين لاسيما على صعيد فكرة التوحيد.

طبقاً لهذه الظواهر والمتون، الله هو الخالق والرب والمدبر لكل شيء. وليس هناك شيء خارج عن دائرة قدرته وارادته، فهو الملك المطلق الفعال لمايشاء. اي انّ الحديث يدور في كل موضع ومكان عن محورية الله ومركزيته في الكون.

على صعيد آخر، نحن نجد انفسنا نواجه عالماً ذا نظام وقانون، وهو أمر تؤكد عليه الظواهر القرآنية أيضاً. كذلك ندرك عقلياً انّ لكل معلول علة خاصة ومعينة لولاها لما كان ذلك المعلول. كما ندرك انّ لكل موجود أثراً وفائدة لا يوجدان في موجود آخر. كما نجد في أنفسنا الارادة والاختيار والقابلية على الانتخاب والعمل والطاعة والتمرد.

السؤال الذي يطرح نفسه على المفكرين المسلمين وعلى كل مفكر في كل نظام موحِّد هو:

اذا كان العالم قانونياً، فما هو دور الله في هذا النظام القانوني حدوثاً وبقاءً؟

فإذا كان هو المؤثر الوحيد فكيف بمقدور غيره ان يكون مؤثراً؟ وما هو مفهوم مبدأ العلية حينذاك؟ فإذا رفضنا تأثير الأرض والسماء والماء والهواء والنار والصخر والخشب، ألم نعمل حينئذ خلافاً للوجدان والقرآن؟ واذا لم يتحقق الفعل الانساني بإرادة الله ألا يعني هذا تحديد إرادة الله وقدرته؟ وإذا كان الله هو الخالق لأفعال الانسان، فما هو مصير اختيار الانسان والتكليف الملق

على عاتقه؟

هذه نماذج من الأسئلة المثارة على هذا الصعيد، وقد هبّ الفلاسفة والعرفاء والمتكلمون في العالم الاسلامي للاجابة عليها، كلّ بحسب ما لديه من اسس ورؤى. وأبدى هؤلاء جميعاً حساسية خاصة نحو موضوع اختيار الانسان وأفعاله لارتباطه الوثيق بالتكليف والشريعة وإرسال الرسل وإنزال الكتب.

وتحدث الفلاسفة عن العلل والأسباب الطولية (القريبة والبعيدة) واصفين الله تعالى بأنه علّة العلل. وتحدث العرفاء عن وحدة الوجود وكثرة الظهور الالهي، أي عن وحدة الذات وكثرة الأسماء والصفات، لاسيما فكرة «لا مؤثر في الوجود إلّا الله».

بين المتكلمين المسلمين، يعتقد المعتزلة ـ ورغم ايمانهم بالنظام العلّي والتأثير المتبادل بين الأشياء ـ ان الله مؤثر في حدوث العالم فقط، وقد فوّض الى العباد امور هذا العمل، منكرين عملياً فكرة «لا مؤثر في الوجود إلّا الله». كما يعتقدون بوجود أثر خاص وفعل خاص لكل موجود، ويرون انّ الانسان فاعل أفعاله، ويستطيع ان يحفظ نفسه وينقذها بواسطة الاختيار الذي لديه.

في مقابل المعتزلة، يعترف الأشاعرة بفكرة «لا مؤثر في الوجود إلّا الله»، معتبرين على ضوئها نظام العالم نظاماً عليّاً محمولاً على عادة الله، اي أنهم ينفون في الواقع ان يكون للعالم نظام. ويدّعي هؤلاء على صعيد فعل الانسان، انّ الله هو الخالق للفعل، اما الانسان فليس سوى كاسب له. ومعنى هذا انهم يؤمنون بنظرية الجبر.

المتكلمون من اتباع المذهب الشيعي يؤمنون بنظرية «لا جبر ولا تفويض بل أمر بين الأمرين»، استيحاء من كلمات ائمة اهل البيت عليهم السلام، وقد انطلقوا لتبيانها من خلال الاستعانة بالأساليب الفلسفية.

ضرورة البحث

موضوع «المحورية الالهية»، من أهم المواضيع التي يؤكد القرآن الكريم عليها كثيراً، والتي يمكن ملاحظتها بوضوح في أحاديث الرسول الأكرم محمد صلى الله عليه وآله وسلم وأئمة أهل البيت عليهم السلام. ورغم ذلك لا يبدو واضحاً موقع هذه المسألة في اسلوب معرفتنا للعالم، ونظرية المعرفة التي لدينا وعلم الوجود الذي نتحدث عنه. اي ان تفسيرنا لعالم الوجود على اساس المحورية الالهية ـ لا سيا في بحوثنا العقائدية خلال العقود الاخيرة ـ لا يتميز بالوضوح، ويُلاحظ فيه تحديد الدور الالهي على الأكثر بحدود خلق اصل العالم، والوحي، وإرسال الرسل، وايجاد المعجزات، مع تجاهل التأثير العظيم لهذه الرؤية على السلوك الفردي والاجتماعي.

انّ الاستعراض الخاطئ لفكرة «لا مؤثر ولا فاعل في الوجود إلّا الله» من قبل المذهب الأشعري، والتي تُفضي الى الجبر عادة، أدى من جهة الى النظر الى الأشاعرة كحزب للشيطان[١]، وتوجيه تهمة الاتهام بالأشعرية من جهة اخرى الى كل من يطرح فكرة «لا مؤثر في الوجود إلّا الله» حتى وان كان فهمه لها يختلف عن فهمهم لها تماماً. ولذلك نلاحظ اتهام شخصية كجلال الدين الرومي بالأشعرية رغم باعه الطويل في العلوم العقلية.

وهذا الفهم الأشعري الخاطئ، وعدم تمييز البعض بين قول القرآن والقول الأشعري، دفعا بالمستشرقين الغربيين الى النيل من الاسلام واتهامه بالجبرية[٢]، والاعتقاد بالقضاء والقدر، والدعوة الى التكامل والتراخي. كما دفعا من جانب آخر ببعض مثقفينا الى مهاجمة جميع المعارف العرفانية والقرآنية السامية، وتوجيه الانتقاد اللاذع للصحيح والسقيم من الأفكار والآراء بذريعة

---

١ ـ اقتبسناه من تعبير السيد حيدر الآملي في كتاب «جامع الأسرار»، وقوله بأنّ الشيطان كان اول من أثار مسألة الجبر حينما قال «ربِّ بما أغويتني»...».

2_ Fatalims.

مجابهة الجبرية التي وصفوها بأنها مصدر المحن والخطوب التي لحقت بالعالم الاسلامي.

جهلة الصوفية، القائلون بالحلول والاتحاد، وهي الفكرة المتعارضة مع التوحيد والاصول الاسلامية، قد أججوا الدافع لدى هؤلاء المهاجمين في رفض نظرية المحورية الالهية[١].

من جانب آخر، رأينا طرح نظرية المحورية الالهية وفكرة «لا مؤثر في الوجود إلّا الله»، في الغرب أيضاً، حتى عُدّ مالبرانش من أشد المتحمسين لها، مع ظهور فئة معارضة عبّرت عن انتقادها الشديد. ورغم وجود تباين في الدوافع والأرضيات الاعتقادية بين مالبرانش والمفكرين المسلمين، غير أنّ ظاهر كلماتهم متشابه الى درجة حملت البعض على القول بأنّ نظرية مالبرانش هي نفس نظرية الكسب الأشعرية، بل واحتمل البعض أن يكون مالبرانش قد أخذ نظريته عن الأشاعرة!

اذن ونظراً للفائدة التي تتحقق بواسطة البحث المقارن وانكشاف نقاط الضعف والقوة عن هذا الطريق، ونظراً لقلة الآثار المنتشرة في اللغة الفارسية المتحدثة عن نظريات مالبرانش وأفكاره، وهو الأمر الذي ادى الى ظهور آراء متباينة ومتناقضة أحياناً في شخصيته وأفكاره، بدا من الضروري تقديم دراسة مستفيضة تحدّد مبدأ فكرة «لا مؤثر في الوجود إلّا الله» وتناقش مختلف الآراء المستعرضة بهذا الشأن، وتسلط الضوء على أفكار مالبرانش ونظرياته ومدى اتفاقها واختلافها عن آراء المفكرين المسلمين.

ولذلك يُعدّ هذا الكتاب جُهداً باتجاه هذا الهدف.

---

١ ـ راجع: صدر المتألهين، كسر أصنام الجاهلية.

موضوع الكتاب

من أجل الاطلاع على موضوع هذا الكتاب لابد من تسليط الضوء على الامور التالية:

أ ـ المراد بالنظرية هنا، نظام فكري بجميع المقدمات والمفروضات التي استُنتجت منها هذه النظرية، وجميع الافرازات والنتائج المترتبة عليها.

ب ـ المراد بالكسب هنا، المعنى الذي ينطبق مع ما يفيده اصطلاح الـ (Occasionalism) في فلسفة مالبرانش. فروح الاثنين ترجع الى المحورية الالهية، وكلام الاثنين متصل بفكرة «لا مؤثر في الوجود إلّا الله».

ماجد فخري الذي حاول ان يقدّم الأفكار الأشعرية ـ لا سيما آراء الغزالي ـ للغرب، عبّر عن فكرة «لا مؤثر في الوجود إلّا الله» باصطلاح: (Islamic Occasionalism). ولذلك ليس من الخطأ القول بأنّ اصطلاح «الكسب» ينطبق مع اصطلاح (Occasionalism).

ج ـ بحث الكسب في هذا الكتاب لا يتحدد بحدود أفعال الانسان، ولا يقتصر الحديث على الاجابة على السؤال التالي فقط: هل الانسان خالق لأعماله أم لا؟ البحث سيتناول أيضاً تأثير أو عدم تأثير الموجودات في أفعالها وآثارها، وطبيعة استنادها الى الله.

مالبرانش هو الآخر لم يحدد اصطلاح (Occasionalism) بحدود النفس والبدن، وانما كان يعتبره مبدأ عاماً منطبقاً على كل العالم.

د ـ المراد بالتفكير الاسلامي هنا، الأفكار والنظريات المستعرضة في العالم الاسلامي بالاستيحاء من تعاليم القرآن وأئمة الدين. ولذلك فالفكر الاسلامي هنا، أعمّ من الكلام والفلسفة والعرفان. ونظراً لاثارة نظرية «الكسب» وفكرة

«لا مؤثر في الوجود إلّا الله» في الكلام والعرفان الاسلاميين أكثر من اي حقل آخر، فمن الطبيعي أن يدور الحديث حولها أكثر من الفلسفة الاسلامية.

وقصارى القول انّ الهدف العام من هذا الكتاب تسليط الضوء على النظرية أعلاه في الفكر الاسلامي ومقارنتها بنظرية الفيلسوف الغربي مالبرانش، مع التأشير بشكل واضح على ما موجود من تشابه واختلاف بين نظريات العرفاء والأشاعرة ضمن هذا الاطار.

الباب الاول

مالبرانش وفلسفته

الفصل الأول

من هو مالبرانش؟

رغم المكانة العلمية التي يتمتع بها مالبرانش، ولكن لا تتوفر في اللغة الفارسية معلومات مهمة حوله، ويمكن ان يُعدّ الفروغي هو الوحيد الذي تحدث عنه بشيء من الايجاز في كتابه «مسار الحكمة في اوربا». وهذا ما أملى علينا التحدث عنه بتفصيل أكثر كي يكون ذلك مقدمة للدخول الى فلسفته.

وفضلاً عن مؤلفات مالبرانش، اعتمدنا ايضاً على كتب اخرى لاستحصال مزيد من المعلومات، وهي:

1. Malebranche, Nicolas, The Search after Truth.

2. Malebranche, Nicolas, Treatise on Nature and Grace.

3. Coplestor Frederich Charles, A History of Philosophy, Vol 4.

4. Edwards, Paul, ed, The Encyclopedia of Philosophy, Malebranche, Vol.5.

5. Richard H. Popkin, The Philosophy of the Sixteenth and Seventeenth centries.

٦ـ عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة.

٧ـ محمد علي فروغي، مسار الحكمة في اوربا.

٨ـ البرت آوي، مسار الفلسفة في اوربا، ترجمة علي أصغر الحلبي.

٩ـ اتين جيلسون، نقد الفكر الفلسفي الغربي، ترجمة الدكتور احمد الأحمدي.

حياته العلمية:

نيكولا مالبرانش[1]، فيلسوف فرنسي من اتباع ديكارت ومن الشخصيات التي لعبت دوراً بارزاً في نشر المذهب الديكارتي[2]. ولد في أسرة نبيلة بباريس في آب عام ١٦٣٨. كان أبوه حين موته سكرتيراً عند الامبراطور لويس الرابع عشر. وكان معظم أفراد أسرة أبيه من رجال الحكومة والمحامين والقضاة. وكانت تغلب على أسرة أمه النزعة العرفانية والدينية. وكانت أمه على صلة وثيقة بالحركات الدينية في تلك الحقبة.

كان مالبرانش عليلاً منذ ولادته بحيث قيل انه لم يكن سالماً من أي مرض معروف آنذاك! وقد دفعه وضعه السيّئ هذا الى الانزواء، والاقامة الدائمة في البيت. وقد انهمكت أمه بتعليمه بشكل خاص. وتوصلت اسرته الى النتيجة التالية وهي أنّ أعظم خدمة يمكن أن تقدمها له هي أن تدفعه للانخراط في سلك رجال الدين، سيما وأنّ أحد أعمامه أو أخواله كان يمارس وظيفة دينية رسمية في كنيسة نوتردام القريبة من البيت.

وأخذت تتحسن صحته بمرور الزمن، الا أنه لم يغادر الدار حتى العام السادس عشر من عمره، ففي هذا العام التحق بأكاديمية لامارس[3] لتلقي دروس الفلسفة. وحينذاك شعر انه لا يوجد لديه انجذاب كاف نحو فلسفة أرسطو.

وبعد سنتين وجد امكانية الحضور في السوربون وتلقي الكلام واللاهوت. وكان السوربون آنذاك ميداناً للصراع الشديد بين العلم واللاهوت، وكذلك بين

1_ Nicolas Malebranche.

2_ Cartesianism.

3_ La March.

مختلف المذاهب الدينية.

ولم يكن مالبرانش بعيداً عن تأثير تلك الصراعات، إذ ما أن توفي ابوه وأمه عام ١٦٥٨، حتى قرر الانخراط في سلك الرهبان والانضمام الى أعضاء الجمعية الاوراتورية[١]. وهي جمعية كاثوليكية تأسست في روما، لكل فصيل من فصائلها دار تحمل إسم المجمع. ويعيش في كل مجمع مجموعة من القساوسة المتآخين والمشتركين في المطلب والمال، ولا يفرض أحدهم شيئاً على الآخر، ولا يقسمون، ولا يعد أحداً الآخر بوعد، ويلتزمون بالتقوى والورع، ويعيشون حياة القناعة والزهد[٢].

انضم مالبرانش الى هذه الجمعية عام ١٦٦٠ وكان له من العمر اثنان وعشرون عاماً. ورغم الدروس التي كانت لديه في السوربون، إلّا أنه ذهب الى مدينة سومير[٣] ودخل الى المجمع الذي كان يبلّغ للاسلوب اعلاه ويدرس الفلسفة الديكارتية ايضاً.

وفي عام ١٦٦١ عاد الى باريس وأقام في الفرع المركزي لتلك الجمعية. فوجد صديقه القديم «ريتشارد سيمون»[٤] الذي كان اخصائياً باللغة العبرية ودروس الكتاب المقدس. ولذلك اثّر عليه هذا الصديق وحثه على تعلم هذه الدروس، فدرس تاريخ الكنيسة، والعبرية، والنقد الانجيلي[٥]. والجمعية الاوراتورية ذات نزعة اوغسطينية، فيما كان لدى بعض اعضائها ميول ديكارتية.

1_ Oratorians.

٢ ـ الموسوعة البريطانية، ط ١٩٦٨، ج ١٦، ص ١٥٣١.

3_ Saumer.

4_ Richard Simon.

5_ Biblical Criticism.

وفي عام ١٩٦٤ بلغ مالبرانش مقاماً دينياً في هذه الجمعية. وفي هذا العـام بالذات عثر عن طريق الصدفة على كتاب «رسالة في الانسان»(١) عند بـاعة الكتب القديمة. وهذا الكتاب عبارة عن مصنَّف غير مكتمل لديكارت، نُشر بعد وفاته، ويتحدث عن نظام الانسان الفسلجي ويكشف عن التمايز الذي يقول به ديكارت بين النفس والجسم.

وتركت قراءة هذا الكتاب تأثيراً عميقاً على مالبرانش واستقطبت اعـجابه بديكارت الذي لم تكن لديه حتى تلك اللحظة سوى معرفة بسيطة به. وأصبح من ذلك الحين أحد اتباع المدرسة الديكارتية وأدرك ان رسـالته الحـقيقية في الحياة هي الفلسفة وتعلم الفيزياء، والرياضيات، والميكانيكا، واضعاً في كل ذلك «ديكارت» ومبدأه نصب عينه.

وعلى هذا الضوء انطلق لاعادة النظر في طريقة مطالعته، فانهمك في مطالعة فلسفة ديكارت ورياضياته وعلومه الطبيعية. كما لم يغفل عـن مـطالعة آثـار المنتمين للمدرسة الديكارتية لاسيما كتاب «التمايز بين النفس والجـسم» تأليف الاوكازيوناليستي(٢) المعروف «جيرالد ديكوردموني»(٣).

منذ عام ١٦٦٤ وحتى عام ١٦٦٩، فضلاً عن دراسة مـالبرانش للـفلسفة والأخلاق، انهمك في دراسة الرياضيات، والفيزياء، والمـيكانيكا، وعلم النفس أيضاً، واستطاع ان يحصل على معلومات عميقة وواسعة في هذه الحقول. وكان كلما ازداد ميلاً نحو الرياضيات والعلوم، ازداد قرباً من العالم الديكارتي، ولذلك كان يقول في ديكارت:

«ما اكتشفه ديكارت من الحقائق خلال ثلاثين عاماً، يفوق جميع الحقائق

1_ Traite de l'homme.

2_ Occasionalist.

3_ Gerauld de Cordemony.

المكتشفة على يد جميع الفلاسفة»[١].

غير أنّ هذه النزعة العلمية التي أخذت تتعاظم لدى مالبرانش، لم تغير ايمانه الديني، بل ظل رجلاً دينياً اصيلاً، ولذلك سعى للتأكيد ليس على عدم وجود تناقض بين الحقيقة العلمية والحقيقة المسيحية فحسب، وانما على كونهما حقيقة واحدة أيضاً. ومن هنا كانت نزعته تتجه نحو التوفيق بين العلم والدين. وفضلاً عن هذه المهمة، كان يساهم ايضاً في النزعة التي كانت لدى آباء الاوراتورية نحو أفكار القديس اوغسطين بشكل خاص، والنزعة الافلاطونية الاوغسطينية بشكل عام.

اذن الملامح التي تطبع فلسفته، عبارة عن مزيج من الاسلوب الديكارتي والاستيحاءات الاوغسطينية. أي كان لديكارت واوغسطين التأثير الغالب على فلسفته. ويعتقد مالبرانش وجميع الذين كانت لديهم رؤيته انّ هذا التركيب لم يكن مصطنعاً أو غير متجانس، لأنّ اوراتوريي باريس كان لديهم نزعة نحو أفكار القديس أوغسطين في الجانب المعنوي والروحاني لفلسفة ديكارت.

طبعاً هذا يعني انّ رؤية مالبرانش، هي بالضبط رؤية الفيلسوف المسيحي الذي لم ينزع قط نحو الفصل بين الكلام والفلسفة، محاولاً بإصرار تفسير العالم والتجارب البشرية في ظل الايمان المسيحي.

ديكارتية[٢] مالبرانش معناها انه يؤمن بصحة فلسفة ديكارت في الاصول والنهج، وانها أفضل من فلسفة أرسطو كأداة لتسليط الضوء على التجربة والواقع.

ورغم انه لم يعبّر عن انتقاده لفلسفة ديكارت بالاسلوب الباسكالي، ولم ينل من دور العقل البنّاء، لكن بما انه كان مسيحياً مفكراً قبل ان يكون فيلسوفاً

---

١ ـ الموسوعة البريطانية، ج ١٤، ص ٦٩٤.

2_ Cartesian.

تنصّر عن طريق الصدفة، لذلك لم يكن يعتبر فلسفة ديكارت وسيلة مناسبة بشكل كامل لأداء الغرض أعلاه، ولم يجد فيها خصوصية المحورية الالهية[١] من حيث الصياغة والتركيب.

اذن بما انه لم يجد في فلسفة ديكارت المحورية الالهية التي يتطلع اليها، لذلك اقترب فيما وراء الطبيعة من اوغسطين وبالتالي من افلاطون. ولذلك كان يعتقد بالمثل الافلاطونية حتى انه لقّب بافلاطون المسيحي.

اذن ينبغي القول بأنه مفكر اوغسطيني بارع اخذ بعلوم ورياضيات القرن السابع عشر، ووجد في فلسفة ديكارت السبيل لتقديم مشروع جديد.

وعلى هذا الأساس يُعدّ «مالبرانش» فيلسوفاً مجتهداً مجدداً، ومن الخطأ ان يعبَّر عنه بالمقلد لديكارت او لاوغسطين، وعملية المزج التي قام بها بين افكارهما انما هي في الواقع نتاج ذهنه المبدع وليس خلطاً عشوائياً مصطنعاً لعناصر غير متجانسة.

ومن الضروري أيضاً إضافة الأمر التالي وهو:

بالرغم من تقديم ديكارت لفلسفته على انها مزيج من الفكر الاوغسطيني والفلسفة الديكارتية، ورغم انتقاده للفلسفة المدرسية، الا انّ للفلسفة المدرسية تأثيراً على أفكاره ربما كان غافلاً عنه.

آثاره ومناظراته العلمية

بعد أربعة أعوام من تعرّف مالبرانش على المذهب الديكارتي، عقد العزم على إعادة النظر في أفكاره وصياغتها ونشرها. فأصدر في ١٦٧٤ـ١٦٧٥ الجزء الأول من أول مصنفاته وأهمها تحت عنوان «طلب الحقيقة»[٢].

1_ Theocenteric.

2_ De La Recherche de Laverite.

بحث مالبرانش في هذا الكتاب ماهية عقل الانسان، وعوامل وقوع العقل في الخطأ، والاسلوب الصحيح لاستخدام العقل كي لا يقع في الخطأ ولنيل الحقيقة. ويضم هذا الكتاب في الحقيقة سلسلة من آرائه السياسية التي انبرى لاثباتها بصلابة وبراعة.

ورغم التأثير الجدير بالملاحظة لديكارت على هذا الكتاب، غير انّ مواضيعه الأساسية تختلف عما ذهب اليه ديكارت. بل انّ هذا الكتاب يعبِّر عن استقلال مالبرانش الفكري وإبداعه وتجديديته. ونلاحظ هذا الإبداع بشكل عام في المفهوم الأساسي الذي يتضمنه كل الكتاب، وهو ذلك المعنى الذي نقله عن القديس بولس وأورده في عبارة فلسفية: «نحن نعيش في الله، ونتحرك فيه، ونوجد فيه»[١].

هذا المفهوم الأساسي يستوعب نظريتين اساسيتين:

الاولى، نظرية «الرؤية في الله»[٢] والتي وردت في فصل مستقل يحمل العنوان التالي «نحن نرى كل شيء في الله». طبقاً لهذه النظرية نحن لا نرى في عالم المعقول[٣] المتصل بالعقل الالهي، الماهيات الأبدية والأزلية والمجردة فقط، وانما نرى المخلوقات المتغيرة المادية ايضاً.

الثانية، النظرية الظرفية أو الاوكازيوناليسية[٤]، والتي يعبّر مالبرانش من خلالها عن ان المخلوقات فاقدة للعلة في نفسها، بل الله هو العلة الحقيقية للتغييرات في العالم. وتظهر هذه النظرية ـحسب مالبرانش ـ في طبيعة الانسان في مفهوم ارتباط الانسان بالله. فالله هو الذي يخلقنا ويحفظنا لحظة بعد لحظة.

١ـ أعمال الرسل، ١٧/٢٨.

2_ Vision in God.

3_ Intelligible World.

4_ Occasionalism.

وهو الوحيد الذي يؤثر فينا ويعمل لنا. وبما أننا مرتبطون به ومدينون له في وجودنا وفعلنا، فإننا متحدون به.

لذلك يلاحظ في كتابه مفهوم شبه عرفاني للاتحاد مع الله بصورة مستدلة ومتحمسة، وكافراز للعقل والايمان.

كتاب «طلب الحقيقة» لاقى إقبالاً واسعاً وتُرجم الى الانجليزية[١] واللاتينية على وجه السرعة، وسرعان ما راح يظهر أنصار لمالبرانش في اوربا.

والعامل الذي يكمن خلف الاستقبال الذي لاقاه هذا الكتاب هو تناوله لمشاكل ذلك العصر وقضاياه الحية، ومن أهم تلك القضايا: المعروفة، ووجود الله، وهما قضيتان تحدث عنهما مالبرانش بصراحة.

وعلى صعيد آخر، لم يستمر الوقت طويلاً، حينما اخذت جهود مالبرانش الجديدة المتسمة بالصراحة والداعية الى التوفيق بين العلم والايمان، تثير مشاعر الفلاسفة والمتكلمين وتحرضهم ضده فعارضه الفلاسفة الديكارتيون، والمعارضون للديكارتية، والمتكلمون المتعبدون المقلدون. ودارت الكثير من المناظرات والسجالات بينهم وبينه، وهي سجالات يمكن ان تُعدّ من أهم ملامح تلك المرحلة التاريخية.

النزاعات التي احتدمت حول كتاب «طلب الحقيقة» وبعد خمس سنوات حول «رسالة في الطبيعة والفيض»[٢]، أجبرت «مالبرانش» على تكريس معظم وقته لايضاح آرائه وأفكاره والدفاع عنها.

ومن أجل تسليط الضوء والرد على المؤاخذات التي وجهت اليه ألّف في عام

١ـ ندر الحصول فيما بعد على الترجمة الانجليزية بل يمكن ان يقال بأنها جُمعت من الاسواق. ولم يعاد طبعها قط، الى أن ظهرت ترجمة اخرى بعد نحو ثلاثة قرون!

2_ Traite de La nature de La grace.

١٦٧٨ كتاب «ايضاحات حول طلب الحـقيقة»[١]. وكشف هذا الكـتاب عـما لديه من استعداد في النقاش الفلسفي. وقد وجد خلال هـذا الكـتاب الفـرصة مواتية كي يكمل بعض آرائه ويحذف أو يدخل إصلاحاً على البـعض الآخـر. لاسيما على صعيد فكرة «امتداد المعقول»[٢]، و «مثال ومنشأ المادة المخلوقة في الله»[٣]، و «موضع التصورات البشرية للأشياء الممتدة»[٤].

في «رسالة الاخلاق»[٥] التي نشرها مالبرانش عام ١٦٨٤، سعى لإثـبات وجود أخلاق صحيحة واحدة وهي الأخلاق المسيحية، وعدم انسجام الانظمة الاخرى مع الموازين الاخلاقية كالمذهب الرواقي.

وبعد ردود الفعل التي واجهتها نظرياته وآراؤه، نجح في تقديمها بشكل أوضح بعد إعادة النظر فيها وذلك في كتاب «أفكار مسيحية»[٦] الذي أصـدره عـام ١٦٨٣، ثم في كتابه «حوار حول الميتافيزيقا والديـن»[٧] الذي أصـدره عـام ١٦٨٨.

الكتاب الأول الذي يكشف عنوانـه عـن هـويته، يُـعدّ آيـة في الفـصاحة والبلاغة. والكتاب الثاني الذي أهّله للحصول على لقب «افلاطون الفرنسي»، يُعدّ تلخيصاً لنظرياته من جهة، وأفضل مدخل الى فلسفته من جهة اخرى.

1_ Enclaircissements Sur La recherch de la Verite.

2_ Intelligible extension.

3_ The archetype in God of the matter he created.

4_ Locus of man's ideas of extended things.

5_ Traite de morale.

6_ Meditations chretienns.

7_ Entretiens sur La metaphysigue et sur La religion.

كتابه الآخر «رسالة انتقال الحركة»[١]، كتاب علمي صرف، صدر في عام ١٦٩٢. وكتابه «رسالة حب الله»[٢] الذي صدر عام ١٦٩٧ بحث نظرية الحب الالهي التي طرحها «فنلون»[٣]، وقد وصف «بوسويه»[٤] هذا البحث بأنه أفضل من الاسلوب الذي طرح فنلون تلك النظرية من خلاله.

وفي عام ١٧٠٨ صدر له كتاب «حوار بين فيلسوف مسيحي وفيلسوف صيني»[٥]، ويتناول موضوعات من قبل ماهية الله ووجوده.

أمضى مالبرانش معظم حياته العلمية في السجالات العقائدية. وقد تعرضت آراؤه في مجال العقلية وإصالة العقل الى الانتقاد من قبل آرنو، ولايبنتز، ولوك. وكان في سجالات ومناظرات مستمرة مع شخصيات فكرية عديدة مثل: فوشه[٦]، وديلافيل[٧]، وفونتينل[٨]، ولايبنتز[٩]، وريجيز[١٠]، وفرانسوا لامي[١١].

وأهم تلك السجالات وأكثرها حدة، كانت مع الناقد الدقيق مؤلف

1_ Traite de La comunication des movement.

2_ Trate de L' amour de Diev.

3_ Fenelon.

4_ Boussuet.

5_ Entretien d'un philosophe echretien avec un philosophe chinois.

6_ Foucher.

7_ de La Ville.

8_ Fontenelle.

9_ Leibnize.

10_ Regis.

11_ Francois Lamy.

(Port Royal Logic)، ذي الاستعداد الفلسفي: «انطوان آرنولد»[١]. وقد رفع بعض الاتهامات ضد مالبرانش في روما، ولم تنفع جميع الدفاعات التي دافع بها مالبرانش عن نفسه. ولذلك تم ايقاف كتابه «حديث في الطبيعة والفيض» في نهاية عام ١٦٩٨ وكتاب «طلب الحقيقة» عام ١٧٠٩، وانبرى فنلون لتأليف كتاب ضده ايضاً.

ومن الاتهامات التي وجّهت اليه أيضاً انه ذو نزعة نحو باروخ سبينوزا، وهو الاتهام الناشئ الى حد ما عن نظريته التي تقول بأننا نشاهد امتداد المعقول في الله. **وقد تحدث مالبرانش عن اختلافه مع بينوزا بشكل واضح ومحدد خلال** رسالة مفتوحة مع دورتوس ديمايران[٢]، معبِّراً من خلال ذلك عن تنصله من تلك النظرية.

وهوجم مالبرانش من قبل لايبنتز ايضاً، الأمر الذي أجبره على تغيير نظريته في قوانين الحركة.

وكان قد أخذ في بادئ الأمر برؤية معدَّلة لقوانين ديكارت، الا انه اضطر للاعتراف بخطئه. ورغم ذلك لم يعترف بنظرية لايبنتز على صعيد القوة الذاتية والباطنية للمخلوقات. وكان لايبنتز قد انتقد بحدة النظرية الظرفية المالبرانشية وكذلك ما ذهب اليه مالبرانش على صعيد «رؤية الله».

مالبرانش احتفظ بولعه في رؤية المظاهر الطبيعية حتى السنوات الأخيرة من عمره. وكان يتابع جميع المستجدات المتعلقة بموضوع «التفاضل» في الرياضيات، وعمل على تقديم ملاحظات حول التفاوت والاختلاف في الألوان باختلاف تردد الأمواج.

وكان مضافاً الى كل ذلك، منهمكاً بالسجالات الكلامية التي استمرت على

1_ Antoine Arnauld.

2_ Dourtous de mairan.

مدى أربعين عاماً، وأوجدت حركة في ذهن مفكري الغرب آنذاك. ونجح خلال تلك السجالات ان يكشف عما لديه من قابلية وبراعة، سيما وأن مساجلاته كانت مشفوعة بالحماس والشوق، لأنه كان يجد نفسه على الحق، ويؤمن بأنّ رسالته هي الدفاع عن الانسجام القائم بين العقل والايمان.

ورغم انه كان يعاني من مشاكل صحية، الا انه كان يجد نفسه خلال تلك الصراعات الفكرية ملزماً دينياً بالدفاع عن آرائه، وذا قدرة نفسية على التصدي لمهاجميه ومنتقديه.

ورغم صحته المتعثرة وضعف بنيته إلّا أنه عمّر نحو ٧٧ عاماً. وقيل ان سبب وفاته، كان لقاؤه ومناظرته العنيفة مع الفيلسوف الانجليزي «باركلي»، فتوفي في ١٣ تشرين الاول عام ١٧١٥.

ذاع صيته أثناء حياته في كثير من بقاع العالم حتى بلغ الصين، لاسيما من خلال كتابه «حوار بين فيلسوف مسيحي وفيلسوف صيني».

مذهبه الفكري والعلمي

ليس من السهل تحديد المذهب الفكري الذي ينتمي اليه هذا الفيلسوف. ويقول السيد فروغي في كتاب «مسار الحكمة في اوربا» انّ من الصعب تحديد هل هو فيلسوف أو متكلم او حكيم او عارف. ورغم ذلك لابد من التجاوب مع الدكتور عبد الرحمن بدوي الذي يقول: «لا ينكر بأنه عالم بالمعنى الأدق، ليس في التاريخ الطبيعي وعلم النفس، وانما في الهندسة والفيزياء أيضاً، ولديه تجارب علمية دقيقة». والذي يشهد على ذلك بحوثه في الضوء، والأمواج، والحركة.

في عام ١٦٦٩ دُعي الى اكاديمية العلوم كعضو شرف، مما يُعدّ تكريماً عظيماً له.

وقد كتب توماس هانكينز[1] مقالاً حوله عنوانه «تأثير مالبرانش على علم الميكانيكا في القرن الثامن عشر». ويقول كوندياك في كتاب «حديث حول الأنظمة»: لدينا أربعة فلاسفة عظام هم: ديكارت، ومالبرانش، ولايبنتز، ولوك.

على صعيد آخر يصفه جيلسون بأنه قسيس وفيلسوف كبير ورجل شديد التدين وعارف ومن آباء الجمعية الاوراتورية.

ويقول بول ادواردز في الموسوعة الفلسفية: رغم ما يُعرف عنه بأنه رجل استغراقي[2] وشهودي، ومحسوب على المذهب العرفاني، لكنه متعلق كثيراً بعالم الفكر والعقلانية.

ويعتبره توماس لينون في كتاب «تفسير فلسفي لكتاب طلب الحقيقة»[3]، حلقة وصل بين إصالة العقل[4] في القرن السابع عشر وإصالة العقل في القرن الثامن عشر.

اسلوبه واصوله الفلسفية

رغم الاسلوب الديكارتي الذي كان عليه مالبرانش، إلّا انه لم يبتدئ بالشكية التي بدأ منها ديكارت، وانما بدأ من التأكيد على الايمان بالله والوجود. وقد شيّد مثابراته الفكرية على فهم معنى الايمان وبيان الطرق المؤدية الى وجود الله. وكان الوحي الالهي بالنسبة اليه تجربة مساوية لتجربة الامور الطبيعية ويقول: ينبغي علينا ان نراعي في هذه التجربة ما نراعيه من دقة وجهد في تجربة الامور الطبيعية. ويتحدث عن سبب ذلك في كتاب «حوارات حول

1_ Thomas L. Hankins.

2_ Meditatif.

3_ Philosophical Commentary on Search after truth.

4_ Rationalism.

الميتافيزيقا» قائلاً: «تقع مبادئ معرفتي في أفكاري، وقواعد سلوكي في حقائق الايمان». كما يقول في موضع آخر: «اسلوبي كله منحصر في الاهتمام الدقيق بذلك المبدأ الذي أضاءني وهداني».

طبقاً لرأي مالبرانش: مثلما يتعامل عالم العلوم الطبيعية مع الوقائع الطبيعية، كذلك يتعامل الفيلسوف الديني مع الوقائع المنبثقة من العقائد الايمانية.

ويقول أيضاً: «وقائع الدين أو العقائد المقررة في الدين، هي ذات التجارب التي لدي في شؤون الدين، لكنني كلما أشعر انّ في اتّباعي لها ثمة معارضة مع العقل، اتوقف فوراً، لعلمي بضرورة ان يكون هناك انسجام كامل بين العقائد الايمانية والمبادئ العقلية، رغم التعارض الظاهري».

العقائد الايمانية المسيحية من وجهة نظره عبارة عن سلسلة من التصديقات الايجابية التي تتعلق بكل من: الله، والانسان، والخطيئة الاولى، والانقاذ، وخلود النفس، والتجسيد، والتثليث، ودور عيسى المسيح في الفداء والانقاذ. وقد اتخذ من هذه العقائد نقطة بداية لتأمله النظري، ومجموعة من الضوابط التي يستحصل منها النتائج.

وانطلق من خلال الاستناد الى هذا الاسلوب الى تبيان النظريات التالية:

١ـ رؤية الله؛ ٢ـ كيفية اتصال النفس بالجسم؛ ٣ـ العلل الظرفية[1]؛ ٤ـ الله هو الفاعل والمؤثر الوحيد في العالم (ويعبَّر عن النظريات الثلاث الأخيرة باصطلاح الـ (Occasionalisme)؛ ٥ـ حرية الانسان؛ ٦ـ لاتناهي الخالق؛ ٧ـ الأخلاق.

هذه هي الاصول والمبادئ التي تستند اليها فلسفة مالبرانش، والتي تهيمن عليها جميعاً روح المحورية الالهية.

1_ Occasional Causes.

تأثيـــره:

يشغل مالبرانش مكاناً رفيعاً في فلسفة فرنسا بشكل خاص والفلسفة الغربية عموماً، ويُعدُّ أعظم فيلسوف فرنسي بعد ديكارت، بل يصفه «اورماند توفليه» في كتابه «دراسة عرفان مالبرانش» انه الفيلسوف الفرنسي الأعظم. وقد لُقِّب بإفلاطون فرنسا أو افلاطون المسيحي.

آثاره رائعة جداً من حيث الطابع الأوربي، ولذلك وضعه مونتسكيو الى جانب إفلاطون معتبره أحد الأدباء الأربعة. ووصف برونتير في «تاريخ الأدب الفرنسي» آثاره بأنها بسيطة وأجمل الآثار الأدبية الفرنسية.

جيلسون يعتقد انّ من المتعذر فهم تاريخ الفلسفة الغربية الجديدة بدون دراسة أفكار مالبرانش. ويعبّر «كانت» عن ديكارت ومالبرانش ولايبنتز بأنهم آباء الفلسفة الحديثة.

يقول جان جاك روسو بأنّ الفلاسفة الذين يعجبونه هم: إفلاطون، ومالبرانش، ولوك. ويتحدث في شعر له قائلاً بأنّ نيوتن قد اكتشف قوانين الاجسام، ومالبرانش ولوك قد اكتشفا قوانين الأفكار.

ورغم ظهور الكثير من عظماء الفلاسفة في اوربا خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، غير انّ الجميع يتفق على انّ مالبرانش كان في اواخر عمره (١٧١٥) أحد أعظم ثلاثة أو أربعة فلاسفة في اوربا. وعدّه «أميرسيوس فيكتور» في كتاب «فلسفة المسيحية»، رائد الفلاسفة والمفكرين.

ويكفي في الحديث عن تأثيره على الكلام، ان كتبه قد اثارت عاصفة من الجدل والسجال بين كبار المفكرين علىمدى نصف قرن من الزمن. فامتد تأثيره من فرنسا الى اوربا بأسرها ومن القرن السابع عشر الى القرن الثامن عشر.

تأثيره من الشدة والأهمية بحيث يمكن التعبير عنه بالتيار المالبرانشي. وهذا

التأثير بالذات هو الذي دفع لايبنتز للبحث كثيراً في افكار مالبرانش ونظرياته، وحرّض «لوك» على كتابة مقالين مسهبين ضده. وهذا التأثير هو الذي ادى الى ظهور أعظم الاطراءات عليه وأعنف الانتقادات ضده.

«هيوم» يدين كثيراً لمالبرانش. وهذا أمر مشهود في انتقاده لنظرية «القوة» او «الارتباط الضروري بين الأشياء»، وفي اعلان إخفاقه في العثور على مفهوم حول «النفس»[١] يتميز بالوضوح[٢].

ويقول «باركلي» انه قد تأثر في مثاليته بنظرية مالبرانش في «الرؤية في الله»[٣]. وكانت أفكار مالبرانش أحد الدروس التي تلقاها في دراسته الجامعية[٤].

«ماكراكين» ألّف كتاباً بإسم «مالبرانش والفلسفة الانجليزية»[٥] استعرض فيه العلاقة بين أفكار مالبرانش وأفكار بعض الفلاسفة الانجليز مثل لوك، وباركلي، وهيوم، ونوريس.

وثمة فلاسفة غير هؤلاء في فرنسا، وايطاليا، وسائر أرجاء اوربا، قد تأثروا بأفكار مالبرانش ونظرياته، لا مجال لاستعراضهم. ومن أراد ذلك فليراجع الجزء الرابع من تاريخ الفلسفة الذي ألفه كابلستون.

1_ Self.

2_ The Brilish Empricistcs, p. 204.

3_ Lock Berkelay, Hume, P.184.

4_ The British Empericistcs, P. 106.

5_ Mccracken, C.J. Malebranche and British Philosophy.

الفصل الثاني

ماهو المذهب الظرفي (Occasionalism)[1]؟

المذهب الظرفي أو «الاوكازيوناليسم»، فهم ديني وتفسير كلامي لمسألة العليّة في دائرة الطبيعيات. وغالباً ما يترادف هذا الاصطلاح مع نفي العلية. ولكن من الانصاف ان يكون هناك تمايز في هذا الموضوع. فلو اعتبرنا العلية مسألة فلسفية خالصة يتم بحثها ضمن اطار الامور الفلسفية العامة، فحينذاك سيواكب المذهب الظرفي الفلسفة المتعارفة في الأخذ بمبدأ العلية، وإنْ كانت ثمة اختلافات بينه وبين هذه الفلسفة في مبدأي: الضرورة، والسنخية.

اما إذا اثيرت هذه العلية على صعيد البحث عن المادة والصورة، والجوهر والعرض، وعليّة الجوهر للعرض، والتأثير المتبادل بين الأجسام، وتأثير النفس على الجسم وبالعكس، فحينذاك لن يواكب المذهب الظرفي الفلسفة المتعارفة قط.

---

١ ـ استعنا في هذا الفصل والفصول القادمة بأربعة كتب لمالبرانش مترجمة الى الانجليزية. وقد اشرنا في الهوامش الى هذه الكتب بالعلامات الاختصارية التالية:

1. S.T. for the Search after truth.

2. E.S.T for Ehucidations.

3. N.G. for Treatise on Nature and Grace.

4. D.M. for Dialogues on Metaphysics and on Religion.

والسبب في هذا التفاوت في الفهم، هو التفاوت ـ حسب زعم انصار هذه النظرية ـ بين إله الفلسفة اليونانية وإله الأديان الموحدة.

الله في الفلسفة الالهية هو الشيء الذي لا يصدر عنه سوى شيء واحد، ولا يصدر عن هذا الشيء الواحد سوى شيء واحد، الخ، طبقاً لمبدأ السنخية وقاعدة «الواحد». فيظهر بهذه الطريقة نظام الوجود. وهذا الصدور تابع ومحكوم بمبدأ الضرورة العلية.

اما في دين الله، فالذي يخلق كل شيء وكل أحد باختياره فهو الفعال المطلق الذي لا يخرج عن دائرة قدرته أي شيء ولا يحكم مشيئته وقدرته اي شيء.

اذن يدور الحديث في دين الله حول الخلقة، وفي الفلسفة حول الصدور، وهناك حول حرية الله واختياره المطلقين، وهنا عن القطعية والضرورة، وهناك عن مؤثرية الله المطلقة، وهنا عن النظام الطولي، والعلة الاولى والعلل الثانوية، وإمكان الأشرف.

ويمكن ان نقول بالنتيجة انّ الظرفية ردة فعل كلامية في مواجهة اله الفلسفة اليونانية لصالح إله الدين، وجهد لتشييد نظام كلامي بحيث يصبح بمقدور العلية المعدّلة ان تفسر فعل إله الدين.

طبعاً بُذلت الكثير من الجهود الكلامية طوال تأريخ الدين من أجل تحقيق هذا الهدف. لذلك فمن اجل تحديد طبيعة وخصائص المذهب الظرفي وتمييزه عن سائر الأنظمة الكلامية المماثلة، من الضروري أخذ الملاحظات التالية بنظر الاعتبار:

عالمية المذهب الظرفي

رغم انّ مؤرخي الفلسفة يعتبرون الظرفية نظرية خاصة تكشف فقط عن العلاقة العليّة بين النفس والجسم، غير انّ هذا الفهم للظرفية ـ وكما يقول توماس

لينون[١] ـ لا يقوم على أساس قط من الناحية التاريخية. وانما ينبغي بحثها في مستويات أسمى بكثير من موضوع العلاقة بين النفس والجسم[٢]. ولو ألقينا نظرة سريعة على نظريات مالبرانش التي سنشير اليها في هذا الفصل لتأكدنا من صحة ذلك.

ويقول بول ادواردز[٣] بهذا الشأن: «النظرية الظرفية التي يقدّمها مالبرانش ليست كما يتصور البعض مقتصرة على علاقة النفس بالجسم او أنها موضوعة لمجرد الكشف عن العلاقة بينهما، وانما هي نظرية عامة حول العلاقة فيما بين الاجسام فضلاً عن بحثها للعلاقة بين النفس والجسم»[٤].

اذن فالظرفية تكشف عن الرؤية العامة لمالبرانش التي يرى بها العالم، ولا تختص بحقل خاص.

ويمكن القول بتعبير آخر: «ان موضوع (المحورية الالهية) وفاعلية الله التامة، كان موجوداً كأصل عام في الفلسفة والكلام اللذين سبقا ديكارت. غير انّ الديكارتيين استخدموا هذا الأصل العام لحل مشكلة التنوية الديكارتية على صعيد النفس والجسم، ويقول لينون بهذا الشأن: الرؤية التي تقول بأنّ الله هو الوحيد الذي بمقدوره ان يكون العلة الحقيقية للتأثير المتبادل بين النفس والبدن، مجرد نتيجة أخذ بها اتباع المذهب الديكارتي لاستخدامها في تبيانهم العام لموضوع الحركة والتغيير. وهي تتمتع بخصوصية منطقية بحيث يمكن عدها الحل الأوحد للقضايا التي اكتشفها المؤرخون مؤخراً»[٥].

1_ Thomas M. Lemon.

2_ Philosophical Commentary on the Search after Truth, P. 810.

3_ Paul Edwards.

4_ Edwards, Paul, Vol. 5, Malebranche Nicolas, P. 142.

5_ Philosophical Commentary p. 810.

مالبرانش بطل الظرفية لا مخترعها

يقول پول ادواردز: انّ هذه النظرية لم تبدأ من مالبرانش، رغم انه قـدّمها بعمومية أكبر، ونتائج أوسع، ومشروع أكثر اتقاناً، كجزء من ادراكه لمحورية الله في العلاقة بين الله والإنسان، والله والعالم[1].

الظرفية والثنوية الديكارتية

الثنوية الديكارتية تقسيم ثنائي للعالم الى نفساني وجـسماني، حـيث الأول جوهر ممتد، والثاني جوهر مفكر. وهما على صعيد الانسان: نفس وجسم.

أرسطو يعتبر الجسم مادة، والنفس صورة، ويرى وجود اتحاد عميق بينهما بحيث ان أي تغيير في احدهما يوجب تغييراً في الآخر.

وعليه لا يواجه أرسطو مشكلة في تفسير التنسيق والتأثير المـتبادل بـين النفس والجسم. أما اذا كنا على غرار ديكارت نرى النفس مجرد جوهر مفكر، والجسم جوهراً ممتداً، ونفترض وجود تباين كامل بين الاثنين، لتعرضنا لانتقاد «آرنو» ومن هم على شاكلته. آرنو يقول: هذه النظرية ستؤدي الى هذه النتيجة وهي انّ أي أمر جسماني، لا يتعلق بذات الانسان، وبذلك يُعدّ الانسان روحاً محضة فقط، والجسم مجرد آلة لها.

يلزم من هذا التعريف ان يكون الانسان مجرد روح، والجسم آلة تستخدمها هذه الروح. ولا شك في ان هذا أمر لا ينسجم مع البداهة. فكيف بمقدور هذين الجوهرين الحقيقيين المتباينين بالذات، ان يؤثر أحدهما في الآخر؟

ديكارت على علم بهذا الإشكال، لذلك كان مجبراً على الاعتراف بنوع من التأثير ـوإن كان مبهماًـ بين هذين الاثنين. إذ يلزم من تمايز هذين الجوهرين،

1_ Edwards Paul, Vol.5, P. 142.

ان تكون العلاقة فيما بين النفس والجسم، كالعلاقة بين السفينة والربان. لذلك لو تعرض بدني لأذى ما، ينبغي عليّ -كجوهر منكر- ألّا أشعر بالألم، وانما أن ادركه بعقلي فقط. كالربان الذي يشاهد بعينه الضرر الذي يلحق بسفينته دون ان يستشعر ذلك الضرر.

وهذا هو ذات الشيء الذي يعتبره آرنو متعارضاً مع البداهة. اما في تفسير العلاقة التي يراها ديكارت بين النفس والجسم لحل هذه المشكلة، قدّم كل فيلسوف من كبار الفلاسفة السائرين على خطاه -مثل سبينوزا، ولايبنتز، ومالبرانش- اسلوباً خاصاً.

وضمن هذا الاطار تُعدّ «الظرفية» أحد هذه الأساليب والحلول المقدمة ضمن هذا الاطار، يقول پول ادواردز بهذا الشأن: «يأخذ عدد كبير من الفلاسفة بتقسيم عالم الطبيعة الى نفساني وجسماني، لكنهم من جانب آخر يرفضون -من خلال النظر الى مفهوم العلة والمعلول كارتباط ضروري- احتمال ان يكون بين الجوهر النفساني والجوهر الجسماني تأثير علّي متبادل. لكننا نلاحظ في التجربة وجود حالات من التوالي والتعاقب المتكررة المنظمة التي هي بحاجة الى تبيان.

بعض الفلاسفة -لاسيما آرنوغولينكس، ونيكولا مالبرانش- يعتقد بأنّ الله تعالى هو تلك الواسطة التي توصل بين هذين الاثنين. فحينما اريد أن احرِّك يدي -مثلاً- فهذا الأمر يوفّر لي الأرضية كي يحرك الله يدي.

كذلك حينما يقع شيء أمام بصري، فهو بمثابة أرضية كي يوجد الله صورة الشيء المرئي في نفسي[1].

طبعاً، لم يعتقد مالبرانش بهذه النظرية لكي يحل هذه المشكلة فقط، وانما فتحت رؤيته التوحيدية الطريق لحل هذه المشكلة. بتعبير آخر؛ انه لم يعتقد بالله

1_ Edwards Paul, Vol. 5, P. 342.

من أجل ان يملأ الثغرة الظاهرية في نظرية ديكارت، وانما كان يرى يد الله في كل مكان حتى حينما لا تبدو للعيان ثغرة، ولا تتجسد مشكلة. لاسيما وانّ «مالبرانش» مسيحي مؤمن لم يسع قط لازاحة أرسطو كي يضع «ديكارت» بدلاً منه، وانما يعتبر فلسفة ديكارت واسطة أصلح للتعبير عن اصوله العقائدية. ولم يتردد قط في توجيه الانتقاد الى ديكارت حين يرى ذلك ضرورياً.

صلب موضوع الظرفية

الظرفيون، من خلال اعتقادهم بأنّ المادة لا روح لها ولا أثر والحركة التي لدى الأجسام ليست سوى تغيير مكانيانفعالي، لا يترددون عن التوصل الى النتيجة التالية وهي انّ القوة اللازمة لحركة الأجسام، ليست في الاجسام نفسها، وانما هي في العلة الأساسية العامة للحركة، أي الله. لذلك حينما تصطدم كرة بليارد متحركة بكرة اخرى ساكنة، فلا يوجد في الكرة الاولى اية قوة او قدرة باستطاعتها تحريك الكرة الثانية، ولذلك فحركة الكرة الثانية بحاجة الى تأثير وفعالية الله بحيث يحرّك هذه الكرة في الظرف المناسب وطبقاً للقوانين التي وضعها للحركة[1].

اذن فالظرفيون ينكرون تأثير النفس في الجسم، وتأثير الجسم في النفس، وتأثير الجسم في الجسم، وينسبون هذه التأثيرات الثلاثة الى فعل الله مباشرة.

ولتبيان طبيعة العلية والمعلولية بين الاجسام يعتقدون: «ببركة تماثل وتسانخ الفعل الالهي في موارد عديدة، يمكن ان نعتبر الكرة الاولى علة ـ لكنهاعلة خاصة وظرفية ـ للكرة الثانية. وليس للكرة الاولى أي اثر بدون فعل الله، أي ان العلة المؤثرة في حركة الكرة الثانية، هي العلة الأساسية العامة للحركة، أي

1_ ibid, Vol. 2, P. 41.

الله»[١].

اذن فالظرفيون يفرقون بين العلة الأساسية التي هي الله والتي يدعونها بالعلة الحقيقية، وبين العلة الظرفية التي هي ليست علة حقيقية. ومثلما يعتبرون الأجسام فاقدة للقدرة على ايجاد الادراك الحسي، يعتقدون أيضاً انّ النفوس فاقدة للقدرة التي بمستطاعها تحريك الجسم.

«والعلة الحقيقية في الحركة الانفعالية للاحساس، وفي الحركة المحركة للارادة، هي الله. فالله هو الذي يضع القوانين لوحدة النفس والجسم، ويبادر الى العمل على أساسها في لحظات خاصة»[٢].

معنى هذا الكلام هو انه تعالى يخلق تغييرات النفس والجسم متقارنة وفي زمان واحد، بدون ان تكون بينها اية علية. لكننا نشاهد فيما بينها نظاماً متكرراً بسبب تماثل الفعل الالهي، والقوانين التي يضعها بجرية من أجل أداء فعله.

غولينكس يعتقد ان العامل الذي يتولى مهمة التغييرات التي تطرأ على الأجسام والانفس، هو الله، اما الانتظام الذي نلاحظه، فإنه ناجم عن القوانين التي وضعها الله ويعمل وفقها»[٣].

أمثلة توضح النظرية الظرفية

نحن نعلم بأنّ التمثيل بمقدوره ان يساعد على ايضاح نظرية ما رغم عدم تجاهلنا للمحاذير التي يمكن ان تنشأ عن الاعتقاد بتماثل المثال والممثل.

وقد استُعين بالكثير من الأمثلة لتقريب النظرية الظرفية الى الأذهان، نكتفي منها بالمثالين التاليين اللذين اوردهما غولينكس[٤]:

1_ ibid.

2_ ibid.

3_ ibid. Vol 3, p. 323.

4_ ibid, p. 324.

الأول: «حينما يريد الطفل ان يحرك مهده، غالباً ما يتحقق ذلك، غير انّ هذه الحركة ليست معلومة لارادته، وانما لأنّ هناك اماً او حاضنة تحرّك المهد».

ومعنى هذا ان لا توجد أية عليّة بين ارادة الطفل وحركة المهد، وانما هناك تقارن بين الاثنتين فقط. فالمهد لم يتحرك بإرادة الطفل، بل بإرادة الام وقدرتها.

الثاني: «لو دقّ جرس ساعتين موضوعة احداهما الى جانب الاخرى، في وقت واحد. فهذا لا يعني انّ لاحداهما تأثير على الأخرى، وانما لأنّ هناك من نظّمها كي يدق جرسها في زمان واحد.

ومما يجدر ذكره هو انّ هذا التمثيل الثاني أثار بحوثاً ونقاشات طويلة بين المؤرخين الألمان في القرن التاسع عشر».

الكاتب لم يوضح ما هي طبيعة تلك البحوث والنقاشات ولا الدوافع الكامنة خلفها، ولكن يبدو أنها تدور حول وجود أو عدم وجود العلية بين الظواهر التاريخية سيا انّ الحوادث التاريخية حوادث جزئية وشخصية؛ والتي يصعب عادة إثبات العلاقة العلية فيما بينها.

اذن ينبغي ايضاح الفرق بين «العلية» و «التقارن». فعلى سبيل المثال هل هناك عليّة أو تقارن بين اغتيال ولي عهد النمسا ونشوب الحرب الكونية الاولى؟

ويمكن القول بالنسبة للساعتين اللتين تشيران الى وقت واحد ويدق جرسها في لحظة واحدة، انها مجرد عملية تقارن، لا عليّة.

المثالان السابقان بمقدورهما ان يكشفا عن جانب من الظرفية (Occasionalism) الدالة على نفي العلية بين الحالات النفسية والجسمية، أو ضمن إطار أوسع، بين الظواهر الطبيعية جميعاً سواء كانت نفسانية أو جسمانية.

المثال الأول يكشف عن ظاهرتين بينهما «ظرفية أكبر» والثاني يشير الى ظاهرتين بينها «ظرفية دائمية». غير انّ هاتين الظرفيتين لا تعنيان وجود ارتباط عليّ وضروري.

بتعبير آخر: لقد حصلنا على قضيتين عن طريق الحس والتجربة.

القضية الاولى: حينما يريد الطفل، يتحرك المهد.

القضية الثانية: حينما تدقّ الساعة الاولى، تدق الساعة الثانية.

غير أننا نعلم بأنّ هاتين القضيتين، غير شرطيتين، وانما حينيتان، ولا يوجد أي تلازم بين المقدم والتالي قط. والعلية بين الظواهر الطبيعية، بهذا المعنى.

ومن جانب آخر ينبغي القول بأنّ هذين المثالين لا يعبران عن جميع جوانب «الظرفية» ومعانيها. فالأول وان نفى العلية بين ارادة الطفل وحركة المهد، وأكد على انّ حركة المهد تعود لعامل آخر، لكنه لا يكشف عن انّ هذا العامل الثالث يوجد ارادة الطفل وحركة المهد في لحظة واحدة. اي انه لا يكشف عن أنّ المؤثر في كلا الظاهرتين، عامل واحد، بينما المذهب الظرفي يرى ان الله هو المؤثر الوحيد في كل شيء.

والمثال الثاني، لا يعاني من عيب المثال الاول، وذلك لوجود عامل ثالث ينظم الساعتين ويوقّتها بتوقيت واحد بحيث يدق الجرسان في لحظة واحدة. وعليه فهذا المثال يكشف عن نفي العلية بين دقّ الجرس في كليها، وكذلك عن ارتباط هذا التقارن في الدق والوقت، بعامل آخر.

الاختلاف بين الظرفية والتناسق الأزلي

المثال الثاني السابق، هو ذات التمثيل الشهير الذي استخدمه لايبنتز لنظريته على صعيد النفس والجسم والتي عنوانها «التناسق الأزلي»[١].

«لايبنتز يعتقد انّ الله قد خلق لدى كل موجود حالات بحيث تتسق هذه الحالات بشكل منظم مع الحالات الخاصة لدى الجواهر الاخرى.

وبصرف النظر عن التفاصيل، تقدم هذه النظرية أساس تحليله للعلية،

1_ Pre established harmony.

وتكشف عن انه يرى ـ كالظرفيين ـ تعذر الارتباط بين الاشياء بصفته تأثيراً علّياً او ايجاداً حقيقياً»[١].

ورغم ذلك نلاحظ عدم تورع لايبنتز عن إدانة الآخذين بالمذهب الظرفي. فهو يرى[٢] انّ إله «غولينكس»: إله خارج الآلة[٣]. كما ثارت بينه وبين مالبرانش الكثير من السجالات.

اذن بدلاً من الاندهاش من الانتقاد الذي وجهه لايبنتز «ينبغي الاعتراف بأنه وإن لم يحصل من الناحية التاريخية تضاد مهم بين «الظرفية» و «التناسق الأزلي» كتحليل للعلية الطبيعية، غير انّ من الممكن إثبات الكثير من الاختلافات المهمة بين الاثنين»[٤].

الظرفيون ينكرون غالباً وجود «الذات» و «الذاتي» و «الصور النوعية» في الأشياء. اي انهم يعتقدون بعدم وجود علية بين الشيء وآثاره وأفعاله أيضاً. فالله يخلق الشيء ويخلق آثاره بدون اية واسطة. والأشياء لا يوجد في باطنها اي اقتضاء يوجب تلك الآثار والأفعال بدون التدخل الالهي المباشر.

اما من وجهة نظر لايبنتز، فالأمر ليس هكذا، وانما لدى الأشياء ذات صاغها البارئ تعالى على أساس النظام الأحسن، بحيث يظهر اتساق وتناغم بين مختلف الذوات رغم عدم وجود رابط علّي بينها.

اذن، ان اعتبار هاتين النظريتين شيئاً واحد، أمر بعيد عن الواقع. ولذلك يمكن الاستدلال بقاطعية الى جانب «ادوارد تسلر»[٥]: من وجهة نظر

1_ Philosophical Commentry, P. 825.

2_ Edward Paul, Vol. 3, P. 393.

3_ deus ex machina.

4_ Philosophical Commentry, P. 825.

5_ Edward Zeller.

غولينكس وسائر الظرفيين، انّ اعمال الله وإن كانت مطابقة للقانون، لكنها مباشرة وبدون واسطة، بحيث لا يوجد في النفس أو الجسم شيء يعادل الطبائع الباطنية بحيث يكون من وجهة نظر لايبنتز مفسراً لحالاتها المتعاقبة وواسطة بين إرادة الله وسلسلة الحوادث.

ورغم ذلك لا معنى للانتقاد التالي وهو ان اعمال إله غولينكس مؤقتة وبدون حساب، بل انّ قوانين اعماله وأفعاله ثابتة، يطبقها بدون اية ضرورة او جبر في حالات خاصة[١].

اذن فالتمثيل الثاني ورغم انه يكشف بشكل جيد عن نظرية لايبنتز في «التناسق الأزلي»، لكنه يكشف عن جانب واحد من النظرية الظرفية، اي نفي العلية، بينما لا يكشف عن الجانب الآخر من هذه النظرية وهو التدخل الإلهي المباشر، بل انه يوحي بعكس ذلك، لأنّ «أحد لوازم مثال الساعتين الذي استخدمه لايبنتز، هو انّ هاتين الساعتين قد تناسقتا بسبب انسجام داخلي، دون الكشف عن التدخل المباشر للصانع. اما الظرفيون الذي يدّعون عدم وجود اي علاقة علّية بين الحوادث الطبيعية، فينكرون هذا اللازم. بل يوجبون تدخل الله المباشر حتى في تحريك كرة بليارد لكرة اخرى. فالله من وجهة نظرهم هو المؤثر الحقيقي الوحيد، ومشيئته هي الامر الوحيد الذي يصنع النظام المتكرر في التجربة»[٢].

اذن ينبغي البحث عن تمثيل آخر يقرّب مراد الظرفيين: «التمثيل الأنسب، يمكن ان يكون ساعتين في كل منهما عقربان فقط ـ أي خاليتان من ماكنة تحركهما ـ وتتحرك هذه العقارب بشكل متسق بفعل الله وتدخله الدائم»[٣].

1_ Edwards Paul, Vol, 2, P. 324.

2_ ibid. Vol 5, P.342.

3_ ibid.

في هذا التمثيل تم نفي العلية بين حركتي العقارب في كلا الساعتين، والتأكيد كذلك على انّ الساعتين والعقارب تفتقد جميعاً لأي اقتضاء للحركة، فضلاً عن التأشير على يد اخرى تحرك العقارب في كلا الساعتين وتصنع حالة الاتساق بينهما.

الاختلاف بين «الظرفية» ونظرية «هيوم»

تختلف «الظرفية» من خلال نفيها للعلية، اختلافاً أساسياً عن وجهة نظر هيوم، للأسباب التالية:

أولاً: استخدم هيوم نظريته لسدّ الطريق بوجه إثبات الله. لأنّ جميع براهين إثبات وجود الله تقوم على مبدأ العلية مباشرة أو بشكل غير مباشر. وبتقويض مبدأ العلية، تتقوض تلك البراهين أيضاً.

اما الظرفيون فلا يثبتون وجود الله فحسب، وانما يثبتون فاعليته ومؤثريته التامة ايضا. اما هل هناك تناقض في نفي العلة الطبيعية وإثبات العلة الحقيقية ـأي الله ـ فهذا أمر آخر، من الضروري التحدث عنه فيما بعد.

ثانياً: رغم انّ الظرفيين يقولون على غرار هيوم بأنّ الحس لا يدرك سوى التعاقب والتوالي والتقارن بين الظواهر، إلّا انّ «هيوم» كفيلسوف تجربي يحصر المعرفة ضمن اطار الحس، يتوقف عند هذا الحد، بينما ينطلق الظرفيون الى ما هو أبعد من الحسن استناداً الى العقل والاستدلال العقلي، ويرون ما وراء هذه الظواهر يد الله كفاعل مطلق.

ثالثاً: يعتبر هيوم العلية مفهوماً ذهنياً متمخضاً عن تداعي المعاني، ولا يجد لها أي مصداق في الخارج. اي انّ العلية من وجهة نظره مفهوم يفتقد للمنبع الخارجي. اما الظرفيون فيعتبرون العليّة واقعية خارجية، ويجدون لها مصداقاً حقيقياً. لكنهم لا يعتبرون الأشياء الطبيعية مصداقاً حقيقياً للعلة، بل يتعاملون معها كعلة مجازية أو ظرفية، بينما العلة الحقيقية الأصلية، هي الله. ومن الواضح

انّ ثمّة تباين كبير بين هاتين الفكرتين.

بتعبير آخر: هيوم ينكر مبدأ العلية والتأثير والتأثر بشكل كامل. اما الظرفيون فيعترفون بمبدأ العلية والتأثير والتأثر، لكنهم يعارضون رأي القدماء الذين يقسمون العلة الى قسمين: أولية، وثانوية. اي انهم لا يعترفون بالعلل الثانوية قط، ويؤمنون بعلة واحدة فقط هي وجود الله.

هذه العلة من وجهة نظرهم مختارة، غير مجبرة، وحرّة في إرادتها. ارادة الله، لا تتخلف، لكنها ليست بدون نظام ولا حساب، ولذلك يمكن ان يطلق على ما يدعوه الآخرون بالعلل الثانية، إسم العلل المجازية او الأسباب الظرفية، وفق هذه النظرة.

وهكذا يمكن ان يقال بأنّ الظرفيين يؤمنون بمبدأ العلية، ومبدأ الضرورة العلية، رغم انهم لا يأخذون بمبدأ السنخية، وقاعدة «الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد»، ويأخذون بفكرة تدخل الله المباشر في كل عمل. هذا إذا كان جانب العلية إرادة الله.

اما اذا كان جانب العلية، شيئاً غير الله، فلا وجود لمبدأ العلية ولا لمبدأ الضرورة والسنخية من وجهة نظرهم. فوقوع الظاهرة، ظرف يخلق فيه الله ظاهرة اخرى. وبما انّ فعل الله متماثل دائماً، يُطلق تسامحاً على الظاهرة الاولى إسم العلة، وعلى الظاهرة الثانية إسم المعلول.

مختلف جوانب الظرفية

يمكن ان نقول بأنّ هذه النظرية فيها جانب نفي واحد وجانبا إثبات:

١ـ جانب النفي: لا يؤثر أي شيء في شيء آخر. فالعلل الطبيعية جميعاً ليست عللاً واقعية. حتى المخلوقات ليس بمقدورها ان تكون علة ذاتية للأفعال أو التأثيرات أو العوارض التي تلاحظ فيها، لأنها تفتقد للقوة الذاتية.

٢ـ جانب الإثبات الأول: الله تعالى هو المؤثر الحقيقي، والمحرك الواقعي، والعلة

الذاتية الدائمة في كل مكان وزمان. فالقوى جميعاً منه، والمخلوقات ليس لها اي شيء سوى العجز.

هذان الجانبان يتفقان مع الفكرة المعروفة في الفكر الإسلامي القائلة «لا مؤثر في الوجود إلّا الله ولا فاعل في الوجود إلّا الله».

ويعتقد اتباع المذهب الظرفي انّ هذا الجانب مؤكّد عليه من قبل الكتاب المقدس والدين، وكذلك مبرهن عليه من قبل العقل. فإثبات التوحيد ونفي تأثير ما هو غير الله، شيء تصرّ عليه السنّة الدينية. اما فنّ المتكلم او الفيلسوف فيظهر في الغالب في كيفية «تفسير الكثرة» قبل ان يظهر في «إثبات الوحدة» التي ينطق بها لسان جميع الأديان. وتنشب جميع الاختلافات بين المتكلمين من «تفسير الكثرة». وهذا الجانب، يمثل الجانب الآخر من الظرفية.

٣ـ جانب الإثبات الثاني، بعد نفي التأثير والعلية عن الأشياء الطبيعية، يواجهنا السؤال التالي: اذن ماذا عن هذه الظواهر المتعاقبة، وهذا النظام المتكرر المشاهد في الطبيعة؟ وكيف يمكن تفسير هذه التعاقبات والتواليات؟

وحينئذ ينطلق اتباع المذهب الظرفي الى جانب إثباتي آخر، والذي يُعدّ الوجه المميز لهذا المذهب. فهؤلاء يعتقدون انّ الحس يكشف عن التعاقب والتوالي والتقارن فقط، ولو أخذناها بمعنى التأثير والعلية فنحن مخطئون تماماً (جانب النفي). ولكن بما انّ الله تعالى ـ العلة الأصيلة ـ يعمل طبقاً للقانون (جانب الاثبات الاول) لذلك ينبغي القول، بأنها اسباب مجازية، او شرط أو مُعِدّ، او ظرف لفعل الله (جانب الاثبات الثاني). فما ندعوه بالعلة في الطبيعة، ليس علة حقيقية، وانما هو امر مقارن للتأثير وليس مؤثراً. أي مجرد وجود مقارنة أو تقارن بين الظواهر الطبيعية، على أساس القانون الذي وضعه الله. ولذلك تدعى الظواهر الطبيعية بالعلل أو الأسباب الظرفية (Occasional Causes).

الفصل الثالث

مالبرانش والظرفية (Occasionalism)

يُعدّ «مالبرانش بطل الظرفية. ولكن لو أردنا ان نعرف مالبرانش ونظريته على الوجه الأفضل، ينبغي ان ننظر اليه كإفلاطوني جاء من اليونان الى فرنسا وأصبح مسيحياً، واوغسطيني أطلّ على القرن السابع عشر وأخذ بقضاياه العلمية، وديكارتي قد ادخل الى جانب «الوضوح»، و «التمايز»، «الايمان الديني» الى معاييره المعرفية وتمسك بها، بادئاً من الايمان بدلاً من الشك.

مالبرانش، اتخذ ـ كإفلاطون ـ المعرفة العقلية اصلاً ومبدأ، معبّراً عن اعتقاده بأنّ المعرفة الحسية مصدر للخطأ. ولذلك وجّه الانتقاد لأرسطو ووصفه بالفيلسوف الحسي.

كما كان على غرار ديكارت يرفض كل نظرية فلسفية غير واضحة ولا متميزة، وعلى غرار اوغسطين، يجد ضالته في المسيحية والايمان الديني.

هذه هي، اصول المعرفة ومبادئها، عند مالبرانش.

وعلى هذا الأساس نراه يسعى في كتاب «طلب الحقيقة» للتأشير على مصادر الخطأ، معتبراً جميع الأخطاء ناشئة من قوة الأحساس، والتخيل، والميول، والأهواء النفسية.

وقصارى القول انّ السبب الأساسي للخطأ هو وقوع الروح والعقل في أسر

الجسم، ولذلك يؤدي تدخل الجسم الى ظهور الأخطاء.

الذهن هو الآخر يقع في الخطأ ايضاً لمحدوديته، لاسيما وانّ الانسان غافل عن محدودية ذهنه وادراكه، فيتصور ان بمقدوره الاحاطة بشؤون العالم بواسطة علمه، فيوقعه طمعه في الضلال والانحراف[١].

يقسم مالبرانش الأخطاء بحسب مصدرها الى: الحس، والخيال، والميول، والنفسانيات، ومحدودية الادراك، ويبحثها خلال خمسة فصول، ثم ينبري في الفصل السادس لتسليط الضوء على اسلوب ادراك الحقيقة، ويقدم بعض المعاير التي اقتبسها من ديكارت الى حد ما.

مالبرانش يقول ان الاخطاء تنبعث من الحس، لأنّ الحس قد أُعطي للانسان من أجل ان يحافظ به على الجسم ويُبقي به وجوده، لكنه يتخذه واسطة للعلم، بينما لايُستحصل العلم إلّا عن طريق العقل غير المشوب[٢]. وفي هذه النقطة بالذات، يهاجم أرسطو بعنف، الأمر الذي يكشف عن اقترابه من افلاطون في الاسلوب.

معارضة الفلسفة الأرسطية

مالبرانش يفتح فصلاً من الباب السادس من كتاب «طلب الحقيقة» يحمل العنوان التالي: «الفصل الثالث: أخطر أخطاء فلسفة القدماء». ويريد بهذه الفلسفة، الفلسفة المدرسية والأرسطية، كما يريد بـ «أخطر الأخطاء»، التأثير الذي تعتقده هذه الفلسفة للعلل الثانية. ففي الكتاب الذي ألّفه فيما بعد وأطلق عليه اسم «ايضاحات لطلب الحقيقة» يقول في الايضاح الخامس عشر:

«يقول أرسطو حين بحثه عما يُدعى بالطبيعة والذات: من السخرية ان نهبّ

---

١ ـ فروغي، مسار الحكمة في اوربا، ج ٢، ص ١٧.

٢ ـ نفس المصدر، ص ١٦.

لإثبات انّ لدى الاجسام مبدأ ذاتياً لحركتها وسكونها، لأنّ هذا الأمر واضح وبديهي. فلم يكن لديه أي شك بأن الكرة التي تصطدم بكرة اخرى لديها قوة تحرك بها الكرة الاخرى. فهذا شيء محسوس بشكل كامل، وكاف لهذا الفيلسوف، لأنه يبحث عن الشهادة الحسية دائماً، وقلما يتابع الشهادة العقلية. وليس مهماً لديه ان تكون هذه الشهادة الحسية معقولة أو غير معقولة»[١].

من هذا يتضح انّ الخطأ الذي وقع فيه أرسطو، خطأ اسلوبي، يتمثل في الاستناد المطلق على الحس، ولذلك يُعدّ خطأ أساسياً. وثمة خطأ آخر وقع فيه ارسطو وهو خطأ ميتافيزيقي، حيث اعتبر كل شيء، ذا تأثير، وقال له بطبيعة وذات، بمثابة مصدر للآثار المتصلة بذلك الشيء. ويُعد هذا الخطأ، خطأ فوقياً.

ويوضح مالبرانش الخطأ الثاني قائلاً:

«برأيهم (أتباع ارسطو) انّ الاجسام ذات جواهر متمايزة عن موادها، وهذه الجواهر هي العلة الحقيقية الأصيلة للتأثيرات التي نشاهدها. ولأجل تبيين هذه الآثار يعتقدون بوجود «الصور النوعية» أو «الكيفيات الحقيقية» أو الموجودات الاخرى التي هي من هذا القبيل»[٢].

ارسطو، والفلسفة المدرسية، يسلّمان بوجود «الصورة الجسمية»، و «الصورة النوعية»، ويلجآن لاثبات الهيولي والمادة الأولية فقط.

الصورة النوعية من وجهة النظر هذه، مصدر لآثار وأفعال أي نوع في الخارج، ومنشأ لانتزاع الماهية لذلك النوع في الذهن. في حين يعتبر مالبرانش إثبات الصورة النوعية للجسم، خطأ كبيراً وذا خطورة كبيرة. ويقول بعد استعراض التناقضات: «هذه ضلالات نوقع العقل في شراكها من خلال الانضمام

1_ E. S. T. P. 659.

2_ S. T. P. 447.

الى مبادئ الفلسفة الالحادية واتّباع الحواس»[١].

مالبرانش يعتقد انّ مثل هذه الرؤية، تـنتهي الى الالحـاد، والشرك الخـفي، والاعتقاد بتأثير ما هو غير الله. ولذلك كان يرى انّ من واجبه التصدي لهـا، وقال:

«من أجل ألّا يبقى لدينا شك في خطأ هذه الفلسفة الكريهة، كذلك من أجل معرفة الاصول وتسليط الضوء على الآراء التي يُستند اليها، من الضروري ان تثبّت الحقائق القائمة التي تدين اخطاء قدماء الفـلاسفة، وان نكشـف بـايجاز وجود علة حقيقية واحدة، لأنّه لا يوجد سوى إله حقيقي واحد. انّ ذات وقوة جميع الأشياء، ليست سوى الارادة الالهية. وانّ أية علة طبيعية لا تـعد عـلة حقيقية، بل مقارنة للعلة، وعلة مجازية»[٢].

من وجهة نظره: التأثير والفعالية مترادفان مع «الالوهية». وبما انه لا يوجد سوى إله واحد، إذن لا يوجد سوى مؤثر واحد هو الله: «انا لا أحصل على أي شيء من ذاته قط ـ أي تلك الذات التي يتصورها الفلاسفة ـ وانما يحصل كـل شيء من قبل الله وأحكامه ومقدراته»[٣].

مالبرانش يعتقد بأنّ هذا الخطأ الناشيء عن حكم الحس العـجول، آخـذ بتلابيب الكثيرين: «من المسلَّم بالنسبة لي أنّ الكثيرين ومن خلال الاستناد الى مبادئ مختلفة عن مبادئ الفلاسفة غير المسيحيين، يستنتجون نفس نـظريتهم بشأن الطبيعة والعلل الثانية»[٤].

ويعتقد مالبرانش انّ هذا الخطأ سرى الى عالم المسيحية، لاسيا الى فلاسفة

1_ S. T. P. 448.

2_ S. T. P. 448.

3_ D. M. 7.15.

4_ E. S. T. P. 657.

المذهب المدرستي، ولذلك من الضروري مجابهتهم.

«يتحتم على الفلاسفة لاسيما النصارى، مجابهة الأحكام الحسية والأحكام المسبقة، لاسيما تلك الخطرة منها كالاعتقاد بتأثير العلل الثانية. ورغم هذا لا أدري ما هو الدليل الذي يسعى اليه البعض ممن احترمهم كثيراً، لوصف هذه الأحكام المسبقة بالقوة والرصانة، بينما يعبّرون عن نظرية مقدسة وخالصة وقوية تقول باقتصار العلة الحقيقية على الله، بالخرافة، ويستهزئون بها ويرفضونها»[١].

مالبرانش يتحدث عن السبب في هذا الموقف المناهض للحقيقة المسلّم بها أعلاه، فيقول:

«هذه المسألة لا يميل اليها بعض الفلاسفة. فهم لا يودون رؤية الله، لظهور غربة خفية بين الانسان والله منذ زمان الخطيئة الاولى»[٢].

ثم يقول فيما يشبه الحديث العرفاني:

«النفس قامت بتعزيز هذه الغربة باستمرار. فقد نسيت نفسها والذي هداها والذي هو حاضر فيها»[٣].

ويقول في موضع آخر لايضاح سبب هذه الغفلة:

«نظراً لوقوع حواس الانسان تحت تأثير الأشياء الخارجية ووقوع عقله تحت تأثير المشاعر والعواطف الباطنية، لم يستطع ان يدرك يد الله الخالق الخفية، وتماثل اسلوب عمله، ونجاح قوانينه، وارادته الثابتة دائماً، ومشيئته الحكيمة الى مالا نهاية»[٤].

1_ E. S. T. P. 684.

2_ S. T. P. 452.

3_ E. S. T. P. 657.

4_ D. M. 7. 15.

من وجهة نظر مالبرانش «الانسان قد انجذب الى جسمه وجسمانياته الى درجة بحيث يتصور أنّ خيره وسعادته فيها. فالله الذي هو الوحيد القادر على التأثير فينا، لازال خافياً على أعيننا في هذا اليوم. ولا يشعر أحد بعمله قط، رغم انه هو الذي أوجد كل شيء ويحفظ كل شيء. غير انّ النفس التي تبحث عن علة كل شيء، لا تراه، ويصعب عليها معرفته، بينما تواجهه في كل لحظة»[١].

ويوضح مالبرانش الباعث على القول بالطبيعة والصور النوعية، ويستمر في توجيه الانتقاد للفلاسفة الارسطيين قائلاً:

«بعض الفلاسفة، بدلاً من ان ينسبوا الى الله جميع العزة والجلال الناشئين من قدرته، يفضلون اضفاء العلية على الطبيعة والاستعدادات الخاصة، رغم عدم توفر اي دليل، بل اي تصور واضح لديهم عن تلك الطبيعة والصور والاستعدادات. فهؤلاء يرجحون التحدث بطريقة لا يفهمونها حتى هم. وبدلاً من بذل جهود عقلية من أجل العثور على يد الله الخالق لكل شيء، يرجّحون تقديم الاحترام لقوة خيالية محضة»[٢].

الظرفية المالبرانشية

نظرة مالبرانش الى الظرفية (Occasionalism) نظرة واسعة، ورؤية كونية عامة، وغير مقتصرة على موضوع النفس والجسم. فهو لا يرغب قط في التعامل مع الله لمجرد ان يغطي على ثغرات نظرية ديكارت في النفس والجسم. انه لم يُرد الله فقط من أجل حل المجاهيل والطلاسم الفلسفية والعلمية، بل على العكس من ذلك كان يرى يد الله حاضرة وفاعلة حتى في تلك المواضع

1_ E. S. T. P. 657.

2_ E. S. T. P. 657.

والأحوال التـي لا تعاني مـن مشكلة مـن وجهة نظر الفلاسفة، اي تلك التي تُعدّ جزءاً من البديهيات. بمعنـى انه لا يبحث عن الله وبطلبه فـي المجـهولات فقط.

ومـن أجل المحافظة علـى العلاقة فيما بين مذهبـه الظرفي والفلاسفة السابقين وتسليـط الضـوء علـى التوسع الـذي طرأ علـى نـظريته بهـذا الشأن، مـن الضروري استعراض وجهة نظره الكلامية عـلى صـعيد العـلاقة بـين النـفس والجسم بشكل خاص، وعلـى صعيد العلاقـة بين الله والكـون بشكل عام.

موضوع النفس والجسم (الرؤية الديكارتية)

يأخذ مالبرانش بالرؤية الديكارتية التي تقول بالتمايز بين النفس والجـسم وعدم وجود اتحاد فيما بينهما، كما سعى لحل مشكلة ديكارت في تفسير طبيعة الارتباط فيما بين النفس والجسم. وقد لجأ كل واحد من أتباع ديكارت لتقديم حل لهذه المعضلة بطريقة واخرى.

لايبنتز يقول: «لقد نظّم الله كل شيء. بحكمته البالغة منذ البـدايـة بـطريقة بحيث انّ أيـة حالة تطرأ علـى الجسم، تقترن بالحالـة التي تحدث فـي النفس المحاذية لهـذا الجسم». وقد أسمـى لايـبنتز نـظامـه الفـلسفي هــذا:التـناسق الأزلـي[١]، مستخدماً في تقريب هــذا النـظام الى الأذهـان مـثال السـاعتين السابق.

اما «سبينوزا» فقد تحدث بطريقة اخرى: «الفكر، والامتداد، صفتان لجوهر غير متناه، تصدران عن الجوهر طبقاً لقانون خاص وبنوع من الضرورة، بحيث يوجد لكل شأن من الامتداد معادل من الفكر. وعليه فالله الذي هو الجـوهر

---

١ ـ اتين جيلسون، نقد الفكر الفلسفي الغربي، ص ١٧٦.

الحقيقي الوحيد، مبدأ جميع هذه الصفات المتوازية»[١].

ورغم انّ رؤية كل من سبينوزا ولايبنتز، تدور حول محور الله، غير انّ مالبرانش يرفض هاتين الرؤيتين معاً، لانهما تقعان متطرفتين بينما تقع رؤية مالبرانش في الوسط. «مالبرانش يرفض الحل الذي يقدمه لايبنتز للسبب التالي: لو كان الله قد وضع تناسقاً أزلياً عاماً وكلياً، فلن يبقى موضع للاختيار قط»[٢].

أي انّ وجهة النظر اللايبنتزية لا تكشف عن التدخل الالهي المباشر المختار. كما «انه يرفض فلسفة سبينوزا ـ الذي يدعوه بالتعس والبائس ـ لأنّ اعتبار النفس والجسم حالتين او شأنين متناهيين للجوهر الالهي، يعني انهما والله شيء واحد، وهذا هو مذهب وحدة الوجود»[٣].

اما إجابة مالبرانش نفسه فهي انّ المادة وحالاتها، ليست سوى مقارنات وظروف يوجد الله تعالى خلالها فينا إحساسات وتصورات متحاذية، بتعبير كابلستون: «انه يأخذ بالثنوية الديكارتية بين النفس والبدن، اي الفكر والامتداد. ويصل الى النتيجة التالية وهي: ليس بمقدور أي واحد منهما أن يؤثر مباشرة على الآخر. ورغم تحدثه عن الـ (Soul) غير ان هذا اللفظ لا يعطي معنى الروح (L'ame) في فلسفة أرسطو، وانما يعطي معنى النفس (L'esprit).

ورغم تحدثه عن تعلق النفس بالجسم، والوحدة المتقاربة فيما بينهما، الا انه يراهما شيئين بينهما تطابق فقط، ولا يوجد بينهما تأثير متبادل. النفس تفكر ولكن لو أردنا التحدث بدقة فإنها ليست محركة للجسم. والجسم ماكنة خلقها

١ـ نفس المصدر.

٢ـ نفس المصدر، ص ١٧٧.

٣ـ نفس المصدر.

الله للنفس إلّا انها ليست تحت هيمنة النفس»[١].

أي ان النفس والجسم جوهران متمايزان، ولا يوجد بينهما أي اتحاد، بل ليسا حتى مثل الربان والسفينة اللذين ضربهما ديكارت مثلاً. وانما هما مثل الراكب والسفينة اللذين يقعان تحت تأثير شخص آخر الذي هو صانع السفينة وربّانها، وهو الله تعالى.

«فهو قد أراد، ويريد باستمرار، ان تكون تغييرات النفس والجسم، متبادلة. وهذا هو معنى الالتحام الطبيعي للجزئين اللذين نتألف منهما. اي أنّ الارتباط الذاتي المتبادل لتغييراتنا يقوم على المقدرات الالهية التي لا تعرف التخلف. وهي المقدرات التي تهبني عن طريق تأثيرها، القدرة التي لديّ على جسمي، وعلى سائر الاجسام عن طريق جسمي. كما انها المقدرات والأحكام التي تنسّق بيني وبين جسمي، وعن طريقه مع اصدقائي، وما أملك، وجميع ما يحيط بي»[٢].

غير انّ هذا التنسيق بين النفس والجسم، لا يعطي معنى الاتحاد قط، إذ طبقاً لتحليله «لا ينبغي ان اقول بأن النفس متحدة ومنسجمة مع الجسم، اكثر من أي شيء آخر، لأن الاتحاد المباشر، مع الله فقط. فالمقدرات الالهية قائمة على الالتحامات التي لا تتقطع، والوحدة والتناسق بين أجزاء عالم الوجود، والشبكة المذهلة لجميع العلل المتتابعة»[٣].

ومن هنا نستطيع التحدث عن القانونية، والانطلاق نحو التنبؤ والمعرفة في قلب الطبيعة. ولهذا السبب نراه «يعتقد بالتطابق العميق بين الظواهر الفسلجية والنفسية، كالتغييرات الدماغية والنفسية، غير انّ الذي يعنيه بالضبط هو

1_ A History of Philosophy - IV, P. 188.

2_ D. M. 7. 15.

3_ ibid.

التوازي الفسلجي النفسي، وليس التأثير المتبادل بين الاثنين»[١].

فهو يقول: «أراد الله ان تتحرك يدي في اللحظة التي أُريد. ارادته حتمية لا تقبل التغيير. فهو الوحيد المنشأ لكل حول وقوة فيّ. فقد أراد ان ادرك الاحساسات والعواطف في نفسي بالضبط حينما تظهر آثار خاصة أو اضطراب خاص في دماغي»[٢].

تنويه

من الضروري الاشارة الى الملاحظات التالية:

١ ـ رغم انّ «مالبرانش» ينكر التأثير المتبادل بين النفس والجسم، وكذلك بين الأجسام، غير انه فتح طريقاً لاستنتاج العلة والمعلول في نظام الوجود. «فمن وجهة نظره، الله هو العلة الحقيقية لحركة الأجسام، وعمل ارادته هو القوة المحركة للأجسام. لذلك حينما تصطدم كرة بكرة اخرى، وتتحرك الكرة الثانية، فالله هو العلة الحقيقية والسبب الواقعي لحركة الكرة الثانية. وبما انّ الله تعالى لا يعمل بصورة مضطربة وغير منظمة، يمكن ان تُدعى ضربة الكرة الاولى «علّة ظرفية» أو «علّة خاصة» لحركة الكرة الثانية»[٣].

من المسلّم به انّ ارادة النفوس غير قادرة حتى على تحريك اصغر موجود في العالم، إذ من البديهي عدم وجود أي ارتباط ضروري بين إرادتنا بتحريك يدنا وبين حركة يدنا. صحيح ان يدنا تتحرك حينما نريد، ولذلك نُعدّ نحن العلة الطبيعية لحركة يدنا، غير أنّ العلل الطبيعية، ليست عللاً حقيقية قط، وانما هي علل ظرفية تعمل في ظل قدرة الله وتأثير ارادته»[٤].

1_ A History of philosophy - IV, P. 189.

2_ D. M. 7. 15.

3_ Edwards Paul, vol. 5, P. 142.

4_ S. T. P. 449.

ويستنتج كابلستون: «مالبرانش لا ينكر ان اكون في بعض الأحيان علة طبيعية لحركة يدي، غير انّ العلة الطبيعية هنا، علة ظرفية»[١].

٢ـ رغم اعتقاد مالبرانش بوجود نظام وتنسيق في الوجود، غير انّ هذا النظام الذي يعتقد به يختلف عما يذهب اليه سائر الفلاسفة، بما فيهم لايبنتز. فمن وجهة نظره: «الله قد ربط بين آثاره جميعاً، رغم انه لم يضع بينها جوهراً يتولى مهمة التنسيق فيما بينها، فقد جعل بعضها تابعاً للبعض الآخر دون أن يضفي عليها خاصية الفعالية والتأثير. فالمزاعم الأخيرة ليست سوى ثرثرة لا معنى لها ناشئة من غرور الانسان، ونوع من التخيل المنبثق من غفلة وضلال الفلاسفة»[٢].

ومن المحتمل جداً انّ «مالبرانش» يقصد بالمزاعم الأخيرة، لايبنتز ونظريته «التناسق الأزلي».

ومن الواضح انّ نظرية مالبرانش تختلف اختلافاً أساسياً عن نظرية لايبنتز، ولكن بما انّ الله ـ من وجهة نظره ـ قد أراد حفظ هذا النظام واستمراره، ينبغي ان يُحفظ هذا النظام، وتُصبح نتيجة النظريتين بالتالي، واحدة.

٣ـ يُقدم مالبرانش تركيباً دقيقاً من التحليل الحسي للعلية، والتفسير الميتافيزيقي لها. فلو أخذنا بنظر الاعتبار الارتباط الذي يدركه الحس بين A و B، فهو ليس أكثر من تعاقب منظم بينهما، حتى وإن كان A موجباً وعلة لـ B في الظهور الابتدائي المتعارف، أما في الواقع فلا يوجد بين الاثنين أية علّية. ومع ذلك فهذا لا يعني انّ العلية عبارة عن تعاقب منظم فقط كما يذهب الى ذلك «هيوم»، وانما يعني أنّ الدقة الفلسفية تكشف عن انّ العلل الطبيعية، علل غير

1_ A History of philosophy - IV, P. 190.

2_ D. M. 7. 15.

واقعية. بل العلة الواقعية والحقيقية، هي الله فقط[١].

٤ـ مالبرانش لا يرى فقط انّ النفس غير مؤثرة على الجسم، بل يرى ايضاً ان الجسم غير مؤثر على النفس، والجسم غير مؤثر على الجسم، لأنّ «الاعتراف بعدم التأثير المباشر للاجسام يؤدي الى النتيجة التالية وهي: انها لا يمكن ان تترك تأثيراً على النفس والعقل. كما يُستنتج من كون الله هو العلة الحقيقية في حركة الأجسام، أنّ النفس غير قادرة على إحداث تغيير في الجسم»[٢].

٥ـ مالبرانش لا ينكر وجود إرادة الانسان وبالتالي اختياره، لكنه لا يعتبرها خالقة. وسنتحدث في الفصول القادمة عن كيفية توفيق مالبرانش بين اختيار الانسان وعدم تأثير ارادته. ونكتفي هنا بهذا القدر من كلامه:

«النفس ليست فعّالة ولا خالقة كما يتصور البعض. فأنا أعلم أني أريد، وأريد بحرية. وهذه المسألة عندي أقوى من العلم الحضوري والشعور الباطني الذي لديّ عن نفسي. ورغم اني لا أنكر هذه المسألة ولا امتلك دليلاً على الشك فيها، غير اني ارفض ان تكون إرادتي علة حقيقية لحركة يدي، وأفكاري الذهنية، وسائر الأشياء التي ترافق إرادتي، لأنني لا أرى وجود أية رابطة بين مثل هذه الأشياء المختلفة»[٣].

العلاقة بين الله والعالم (رؤية كلامية)

يستشهد مالبرانش ببعض آيات الكتاب المقدس لإثبات التأثير العام

1_ A History of philosophy _ IV, P. 190.

2_ Edwards Daul Vol. 5, P. 142.

3_ E. S. T. P. 659.

للبارئ تعالى، وانتزاع التأثير من العلل الثانية. وسنورد في الباب القادم هذه الآيات بشكل مفصل، والتفسير الذي قدّمه مالبرانش لها. وما هو مهم هو وجود وجهات نظر كلامية اخرى، لكنها تختلف عن نظرية مالبرانش، يقول مالبرانش:

«الكثير من المتعلمين، بل وحتى معظم المتكلمين يرون من جانب ان الكتاب المقدس يرفض تأثير العلل الثانية، لكنه يثبت من جهة اخرى المشاهدات الحسية، والنظرية المتعارفة لاسيما فلسفة أرسطو التي تحظى باحترام العلماء ولذلك يحاولون التوفيق بين الدين والفلسفة غيرالدينية، وبين العقل والحس»[1].

وينبري مالبرانش لشرح اثنتين من وجهات النظر اللتين تسعيان لمثل هذا التوفيق علىالصعيد الكلامي: الاولى، التأثير المتعاضد لله والعلل الثانوية، والثانية، التفويض.

ورغم انه يرجح الفكرة الاولى على الثانية ويراها قريبة من وجهة نظره، لكنه يرفض الفكرتين معاً في التحليل النهائي، ويدافع عن فكرته.

الفكرة الاولى

وهذه الفكرة هي ذات القول بالعلل الطولية التي تجمع بين تأثير العلة الاولى والعلل الثانية.

مالبرانش يعتقد:

«ان أكثر المتكلمين يميلون نحو هذه الفكرة ويقولون:

1_ E. S. T. P. 676.

مالم يجعل الله تعاضده[١] قريناً للموجودات، فليس بمقدورها ان تفعل أي شيء. ومعظمهم يقولون بأنّ فعل الله الذي يؤثر في العلل الثانية ويشاركها، ليس سوى فعل العلل الثانية. ورغم اختلاف اسس هؤلاء المتكلمين، لكنهم يشتركون في نتيجة واحدة وهي ان الله يؤثر في المخلوقات عن طريق فعل المخلوقات. برأيي أنّ ما يدفعهم الى التحدث بهذه الطريقة هو: لو صدر عن المخلوقات فعل لم يوجده الله فيها، يلزم ان يكون لفعلها وجود استقلالي، ويصل هؤلاء المتكلمون بالتالي الى النتيجة التالية وهي انّ المخلوقات مرتبطة بالله مباشرة ليس في الوجود فحسب، وانما في الفعل ايضاً»[٢].

ثم يقول مالبرانش بعد ذلك:

«هذا كل ما يمكن أن أفعله من أجل التوفيق بين ما أفكر به وبين رأي هؤلاء المتكلمين، أقصد المتكلمين الذين يعتقدون اولاً بضرورة مساهمة الله المباشرة في الحوادث والظواهر، وثانياً بأنّ الله يفعل كل شيء في كل شيء عن طريق فعل المخلوقات»[٣].

الفكرة الثانية

يقول مالبرانش:

«بما انّ فكرة المساهمة تستلزم الكثير من الصعوبات والإشكالات، بجأ بعض الفلاسفة الى رفضها وقالوا: من أجل ان تكون العلل الثانية فعّالة ومؤثرة، يكفي ان يحفظها الله بالخاصية[٤] التي أعطاها لها في بداية الخلقة»[٥].

1_ Cooperation.

2_ E. S. T. P. 676.

3_ E. S. T. P. 680.

4_ Virtue.

5_ E. S. T. P. 677.

اذن هذه الفكرة تتلخص في ان الله، فعال ومؤثر في بداية الخـلقة فـقط، ثم يترك الأعمال والتأثيرات الى الموجودات بعد ذلك.

نقد الفكرتين

ينبري مالبرانش بعد ذلك لتوجيه النقد للـفكرتين أعـلاه. فـيرى الفكـرة الثانية، أي فكرة التفويض، مـتعارضة مـع النـص الصريح للكـتاب المـقدس والـدلائل العقليـة التـي تؤكـد علـى عـدم تأثـير العـلل الثـانيـة. ولذلك يقـول:

«هذه الفكرة غير قابلة للدفاع قط، لاسيما رأي ديوراند[1] والسلف الذيـن رفضهم اوغسطين»[2].

ويقول بشأن العلل الطولية: «رغم انّ هذه الفكرة قد تستلزم إشكالات أقل من الاولى، لكنها برأيي غير منسجمة مع الكتاب المقدس من جهة، ومنسجمة مع «الحكم السبقي»[3] والنظر الحسي، الى درجة بحيث لا يسـعفني سـوى ان أقول: اعتقد انها لا تستحق التأييد»[4].

ثم يلجأ بعد ذلك الى استخدام الحرية الديكارتية ـأي عدم الوضوح والتمايز من أجل إقصاء هذه الفكرة من الميدان، فيقول:

«اعتقد ان المدرسيين الذين يقولون بأنّ فعل الله وحضوره هو ذات الفـعل الذي تقوم به المخلوقات، لا يفقهون هذا القول على الوجه الصحيح... ولكن بما انني أُلاحق هذا القانون وهو ان لا أتحدث إلّا بالشيء الذي ادركه بوضوح، ولا

1_ Durand.

2_ E. S. T. P. 667.

3_ Poejudice.

4_ E. S. T. P. 680.

ادافع إلّا عن الشيء الذي يتفق مع الدين كثيراً، اعتقد انه ليس خطأ أن أصرف النظر عن الفكرة التي كلما بذل الناس جهوداً أكبر لفهمها، أصبحت أكثر غموضاً، واعترف بدلاً منها بفكرة ليس منسجمة مع العقل فحسب، وإنما مع القدسية الدينية والأخلاق المسيحية ايضاً. وهذه هي ذات الحقيقة التي سبق ان برهنتُ عليها»[١].

والقانون الذي يتحدث عنه مالبرانش، هو القانون الديكارتي المعروف الذي يقول: الشيء الذي يقلل التأمل فيه من وضوحه وتمايزه، غير واقعي، والشيء الذي يزداد وضوحاً وتمايزاً بالتعقل والتأمل، واقعي وصحيح.

في الفصول القادمة سنورد أدلة مالبرانش في إثبات نظريته الخاصة القائلة بأنّ العلل الثانية لا تأثير لها قط، اما التأثيرات فجميعها مستندة الى الله مباشرة وبلا واسطة دائماً وفي كل مكان وفي كل شيء.

1_ ibid.

الباب الثاني

الظرفية (Occasionalism)
والمحورية الالهية في الفكر الاسلامي

الفصل الأول

كليات

مسألة التوحيد، من الاصول العقائدية التي تعتقد بها جميع الفرق الاسلامية. ولا نجد في القرآن موضعاً إلّا وفيه كلام مباشر أو غير مباشر عن الله وصفاته وأفعاله.

تأثير الله تعالى التام وكونه فعالاً لما يشاء، موضع آخر أشارت اليه آيات كثيرة وألقت عليه الضوء روايات عديدة.

هاتان المسألتان استوعبتا الحجم الاكبر من المباحث الكلامية في الفكر الاسلامي، وانشغلت الكثير من البحوث بالتوحيد ودرجاته وأبعاده والقضايا ذات الصلة به.

هذه البحوث، متصلة بالعلاقة ما بين الله والعالم، اي كيفية الخلق الالهي، وطريقة فاعليته من جهة، ومدى تأثير المخلوقات من جهة اخرى. أي ينبغي تقديم دراسة تُحفظ بموجبها مسألة التوحيد والوحدة التي تمثل أساس الاسلام من جانب، وتسلط الضوء على التعددية المشاهدة والتأثيرات المختلفة لمختلف الأشياء، وتفسيرها، من جانب آخر.

الوحدة والكثرة

يدور بحثنا في جانبين: الاول إثبات الوحدة، والثاني تفسير التعدد والكثرة.

ولم يجد المفكرون المسلمون مشكلة ذات بال على صعيد الجانب الاول، أي إثبات الوحدة، حيث ينطق بها القرآن الكريم والروايات. أما على صعيد الجانب الثاني، أي تفسير التعدد والكثرة، وتبيان كيفية ظهور الكثرة من الوحدة، ونوع العلاقه بين الكثرة والوحدة، فهناك الكثير من المشاكل، وشتى البحوث والدراسات.

هذه البحوث والدراسات تجري في حقلين: حقل عام، وفيه الحديث عن علاقة الله بالعالم كله، وحقل خاص، وفيه الحديث عن علاقة الله بالانسان. بتعبير آخر: يُبحث في الحقل الاول عن كيفية التوفيق بين التأثير الالهي التام وقدرته المطلقة من جهة، وبين تأثير وخواص الموجودات، والعلاقة فيما بين الأشياء، وقانونية العالم من جهة اخرى. ويتم في الحقل الثاني كذلك دراسة مسألة كيفية التوفيق بين ارادة الله وقدرته وتأثيره على فعل الانسان من جهة، وحريته وارادته واختياره من جهة أخرى.

الجانبان العام والخاص للمحورية الالهية في الغرب والفكر الاسلامي

المحورية الالهية نلاحظها بأشكال مختلفة في الفلسفة والفكر الغربيين، ونجد ذروتها في الفلسفة الحديثة في آثار مالبرانش واضرابه. ورغم انّ موضوع «الوحدة والكثرة» يؤلف أساس بحثنا ـ سواء في الفكر الاسلامي أو في فلسفة مالبرانش ـ إلّا انّ التعمق في آثار فلاسفة القرن السابع عشر والتمعن في آثار المفكرين المسلمين، يكشفان عن انّ المفكرين الغربيين قد تحدثوا في الجانب العام غالباً، أي عن «العلاقة فيما بين الله والعالم». اما المفكرون المسلمون فقد ركزوا على الحديث عن الجانب الخاص، أي «العلاقة فيما بين الله والإنسان». ولا شك في أنّ هذا الجانب الخاص، نتيجة، بل مصداق خاص للجانب العام.

اذن ما هو السبب في هذا الاختلاف في الاهتمام؟

لاشك في ان تفكير القرن السابع عشر، تفكير علمي، ولذلك كان اتساع

مسائل العلوم الطبيعية، وظهور شخصيات علمية كبرى كغاليلو ونيوتن، وتقوّض أركان النظام الأرسطي، وبروز وجهات نظر جديدة على صعيد العلة والظواهر، امور قد دفعت بالمتكلمين والفلاسفة المسيحيين للتأكيد على دور الله وتأثيره في نظام الطبيعة وارتباط القوانين الطبيعية بالمشيئة الالهية، من أجل حفظ الكيان الالهي وصيانته.

وفي ظل هذه الحركة احتدمت البحوث المتلاحقة حول نظام الطبيعة وقانونيته وكيفية إعداده بواسطة الله، بين المفكرين.

ومن هذه النقطة بالذات ظهرت البحوث عن الله الصانع للساعة، ونوع الساعة التي صنعها، ومختلف أنواع التمثيل لساعته عند نيوتن، ولابلاس، وديكارت، وغولينكس، ولايبنتز، ومالبرانش. أي كان اهتمامهم متركزاً على موضوع العلية وكيفية تبيينها قبل موضوع اختيار الانسان.

بتعبير آخر: انهم كانوا منهمكين في عالم الخارج، مستعرضين ضمن هذا الاطار موضوع المحورية الالهية ايضاً. ولو كانوا قد تحدثوا عن «نفس الانسان» ضمن موضوع «النفس والجسم»، فالذي كان يستقطب اهتمامهم الجانب العلمي والطبيعي والنفسي للبحث.

اما في الفكر الاسلامي، فقد كان الوضع بصورة اخرى، لأنّ الفكر الاسلامي، فكر ديني، والدين ليس سوى الارتباط ما بين الانسان والله. إذن من الطبيعي ان يتركز الاهتمام في موضوع «محورية الله» على الجانب الخاص للبحث، اي العلاقة ما بين الله والانسان، رغم استخدام الجانب العام والرؤية الكلية في الاستدلالات.

اذن رغم انّ موضوع «لا مؤثر في الوجود ولا فاعل في الوجود إلّا الله»، هو الموضوع الذي يستقطب اهتمام المفكرين المسلمين، غير ان بحث «الانسان» و «الاختيار» قد احتفظ بموقعه الخاص.

في الكلام الاسلامي الذي يدور فيه البحث حول الحسن والقبح، والثواب والعقاب، والتكليف والتقويم، تُعدّ مسألة «الجبر والاختيار»، و «خلق الأعمال» أو «كسب الاعمال» من أولى المسائل التي استقطب انظار المتكلمين.

الفلسفة الاسلامية رغم انها بدأت ـ على غرار فلسفة الماضين ـ من الامور العامة، لكنها حينما بلغت الالهيات بالمعنى الأخص، لم تظل صامتة أمام هذه المسألة. اضف الى ذلك انّ الفلسفة الاسلامية تستعين بالكلام الاسلامي في الحصول على المسائل، كما كان الكلام الاسلامي ينتج التساؤلات ويثيرها أمام الفلاسفة المسلمين. ومن الطبيعي انه حينما تكون هذه المسألة، إحدى أهم المسائل الكلامية، فلن يقف الفيلسوف الاسلامي لا أُبالياً ازاءها.

اذن فقد هب عدد كبير من الفلاسفة المسلمين لتناول مسألة الجبر والاختيار في كتبهم بصورة مفصلة، بل وأفردوا لهذا الموضوع ولخلق الأعمال رسائل خاصة.

فهناك رسائل خاصة في «خلق الأعمال» للمحقق الدواني، والمحقق الداماد، وملا صدرا، ورسائل مستقلة في «الجبر والاختيار» للمحقق الطوسي، والفيض الكاشاني، والفياض اللاهيجي.

وتؤكد الدراسات على أنّ جميع الفلاسفة المسلمين قد تطرقوا لهذه المسألة بنحو وآخر.

في العرفان الاسلامي لا يوجد أكثر من مسألتين أساسيتين:

الاولى: ما هو التوحيد؟ والثانية: ما هو الموحد؟ وفي ظل هذا السؤال الثاني يثور الحديث عن الانسان الكامل، وعلاقته بالله، وفناء أفعاله وصفاته وذاته في الأفعال والصفات والذات الربوبية.

في جميع هذه الموارد يُبحث عن طبيعة التوفيق بين فاعلية الله ومؤثريته من جهة، وفاعلية المخلوقات وأثرها من جهة اخرى. وقد أُثيرت مسألة «المحورية

الالهية» في أعلى مستوياتها بين الأشاعرة والعرفاء، من أجل ايجاد إجابات على التساؤلات السابقة. فأُثيرت في الجانب العام آراء من قبيل «عادة الله»، و «التوحيد الافعالي»، وفي الجانب الخاص آراء من قبيل «الكسب»، و «قرب النوافل».

أقسام التوحيد

من أجل شرح مختلف وجهات النظر في الموضوع أعلاه، من الأفضل أولاً التحدث بشكل مجمل عن التوحيد طبقاً لما ذهب اليه السيد حيدر الآملي. قسّم السيد حيدر التوحيد الى قسمين: عملي، ونظري، ثم قسّم التوحيد النظري الى خمسة أقسام:

أ ـ التوحيد الالوهي، وهو مرتبة العوام وعبارة عن حصر ذات الواجب في ذات واحدة.

ب ـ التوحيد الوجودي، وهو مرتبة الخواص، وعبارة عن مشاهدة وجود الحق في قالب الأسماء أو المظاهر بنحو الإطلاق أو الإجمال أو الجمع بين الاثنين.

ج ـ التوحيد الذاتي، وهو عبارة عن عدم تعيّن وجود المطلق لا بشرط (المقسمي). ولا يحصل هذا المعنى إلّا بالخلاص من رؤية الغير والشرك الخفي.

د ـ التوحيد الصفاتي، عبارة عن ادراك الكمالات الذاتية والخصوصيات الوجودية لأسماء الحق تعالى التي هي غير متناهية، وعين المسمى، وكل منها عين الآخر.

هـ ـ التوحيد الأفعالي، عبارة عن ادراك ومشاهدة صدور الموجودات وظهورها من الحق تعالى إجمالاً وتفصيلاً، غيباً وشهادة، من الأزل الى الأبد،

بنحو غير منقطع، وبالنتيجة إسناد جميع الأفعال الى الله[١]. فنحن نقرأ في الدعاء المعروف «لا إله إلّا الله وحده وحده وحده»، فتكرار مفردة «الوحدة» يراد به التوحيد الثلاثي: وحدة الذات، ووحدة الصفة، ووحدة الفعل. فجميع الأفعال دليل على فعله. وجميع الاوصاف دليل على وصفه، وجميع الذوات دليل على ذاته. فلا ذات سوى ذاته، ولا وصف سوى وصفه، ولا فعل سوى فعله[٢].

أقوال في المحورية الإلهية

ما قلناه، يمثل وجهة نظر العرفان والعرفاء. ولكن توجد أربعة أقوال على صعيد «التوحيد الأفعالي»:

أ ـ قول المعتزلة

الله خالق الأشياء، وجعلها قادرة على أفعالها. وخلق الانسان وجعله مختاراً، ويستجوبه في يوم القيامة. اذن ليس الانسان وحده، بل جميع الاشياء مستقلة في أعمالها، وهذا هو ذات القول بالتفويض والذي أشار اليه مالبرانش أيضاً.

ب ـ قول الأشاعرة

كل ما هو متلبس بالوجود، يُخلق بإرادة الله تعالى ذاتاً وصفةً وفعلاً، وبدون أية واسطة. والأسباب التي نراها، ليست حقيقية وإنما عادة الحق تعالى تتمثل في إيجاد المعاليل والمسببات المقارنة لوجود هذه الأمور. ولا يوجد سوى سبب واحد هو الله تعالى الذي يقوم بالأعمال جميعاً، اما الإنسان فليس سوى مورد الفعل ومجراه، وليس مصدره. ويتفق هذا القول مع ظاهر قول مالبرانش في نظريته الظرفية، ولا شك في أن النتيجة المنطقية لهذا القول هي الجبر، رغم أنّ

---

١ ـ جامع الأسرار، ص ١٠٥ ـ ١٥٣.

٢ ـ تقريرات درس فصوص الحكم، للاستاذ الجوادي الآملي.

مالبرانش لا يلتزم بهذه النتيجة. كما حاول الأشاعرة دون جدوى الهروب من مثل هذه النتيجة من خلال طرح نظرية «الكسب».

ج ـ قول الحكماء والفلاسفة الالهيين

ينسب الفعل في آن واحد الى الله والى فاعله، ويصدر في آن واحد عن كليهما. أي ان الاثنين فاعلان للفعل ولكن ليس على نحو العليّة العرضية، بل على نحو العلية الطولية، حيث انّ الحق تعالى فاعل بعيد، والشيء فاعل قريب.

وتجري هذه القاعدة على الانسان أيضاً: فالانسان فاعل، والله فاعل ايضاً. والانسان عامل قريب، والله عامل بعيد. وكل منهما في طول الآخر وليس في عرضه.

وبما انّ العلية في الطول لا في العرض، فمن الممكن فرض فاعلين وعلتين لفعل واحد وشيء واحد. ويحمل الفلاسفة القول القائل «لا جبر ولا تفويض، بل أمر بين الأمرين» الوارد في الروايات، على هذا المعنى[1]. وهذا هو ذات المعنى الذي أشار اليه مالبرانش كحل لمعظم الفلاسفة، لكنه عبّر عن رفضه له لعدم اتسامه بالوضوح، والتمايز.

د ـ قول العرفاء

ليست لدينا علتان، بل علّة واحدة والتي يُعدّ سائر عالم الخلقة، شؤونها. فالله هو الذي يفعل. والفعل في ذات الوقت الذي يستند فيه الى الله، يستند الى فاعله بنفس ذلك الاستناد. الله تعالى فاعل قريب في عين بعده، وفاعل بعيد في عين قربه. ووجود كل شيء بعينه، أمر منسوب الى ذلك الشيء، والى الله، لأنّ ذلك الشيء ليس لديه شأن، وانما هو من شؤون البارئ تعالى. كذلك يُنسب الى الله

---

١ ـ تقريرات تمهيد القواعد للاستاذ الجوادي الآملي.

كل فعل ومبادئه جميعاً، كما انّ كل شأن، من شؤونه تعالى[١]. وهذا هو ذات فكرة «وحدة الوجود» التي يهرب منها مالبرانش والتي لم يضعها بين الأفكار التي كانت موجودة. ومن الواضح انها لم تكن مثارة في الفلسفة الغربية بالصورة التي ذكرناها، ولذلك لم تخطر في مخيلة مالبرانش أيضاً[٢].

والقول الرابع يختلف كلياً عن القول الثالث. ومعنى «أمر بين الأمرين»، من وجهة نظر العارف، هو القول الرابع.

يقول آية الله الجوادي الآملي في التمييز بين القولين:

«العارف ينتقد الحكيم قائلاً: ما معنى قولك انّ فاعلية الله في طول فاعلية الأشياء؟ فإذا كنت تعني ان الشيء فاعل في محور واحد، والحق تعالى في مبادئ أعلى، أي ان فاعلية الله محيطة بفاعلية الشيء دون ان تنفذ الى باطنه، فهذا يستلزم التفويض المحض للعبد في هذه الناحية، اما إذا كنت تقول بأنّ فاعلية الله تعالى عجينة بفعالية الشيء وتحيط بخارجه وباطنه، وتعتبر الاشياء وتأثيراتها مظاهر الحق تعالى وتأثير أسمائه، وأنها ليست في عرض الحق ولا في طوله، فهذا هو عين التوحيد الأفعالي[٣].

هذه الأقوال الأربعة، أقوال رئيسة في المحورية الالهية، ولكل منها تشعبات وتفاصيل. فالمحقق الدواني يستعرض خمسة احتمالات عقلية في موضوع «أفعال العباد»، ويقول بأنّ لأربعة منها قائلاً، اما الخامس فلا قائل له. وهذه الاحتمالات هي[٤]:

أ ـ حصول أفعال العباد بقدرة الله وإرادته، ولا دخل فيها لقدرة العبد. وهذا

---

١ ـ تقريرات فصوص الحكم للجوادي الآملي.

٢ ـ رغم انها كانت مثارة بصور أخرى.

٣ ـ تقريرات تمهيد القواعد للجوادي الآملي.

٤ ـ الرسائل المختارة، ص ٦٨ و ٦٩.

الاحتمال جزءان: الاول: لا توجد للعبد أية قدرة وإرادة أساساً، وهذا هو القول بالجبر المحض،، والثاني: العبد لديه قدرة وإرادة، غير أنّ قدرته وإرادته لا تأثير لها، وهذه هي، فكرة الأشاعرة أو ما يُدعى بنظرية «الكسب».

ب ـ أفعال العباد مستندة الى قدرتهم وإرادتهم. وليس لقدرة الله تأثير مباشر، وإن كان إقدار العباد، مستند الى الله في بادئ الخلقة. وهذه هي، فكرة المعتزلة أو ما يُدعى بنظرية «التفويض المحض».

ج ـ فعل العبد يستند الى مجموع قدرتين، بحيث انّ القدرة المؤثرة هي قدرة الله، ولكن عن طريق قدرة العبد. وهذه هي، فكرة إمام الحرمين والفلاسفة. اي انّ لكلا القدرتين تأثيراً، غير ان كلاً منهما في طول الاخرى.

د ـ له عكس القول أعلاه، ولا قائل له.

هـ ـ المؤثر، مجموع القدرتين، غير ان كلاً منهما في عرض الاخرى، بدون ان تكون إحداهما مؤثرة، والاخرى آلة، وهذا هو مذهب الاستاذ أبي اسحاق الاسفرايني.

والأمر الذي تجدر الاشارة اليه هو انّ المحقق الدواني وإن كان قد نحا منحىً شيعياً حين تأليف رسالته «خلق الأعمال»، إلّا انه لم يكن قد تخلص بعد من نزعته الكلامية السابقة، وسعى جاهداً لتبرير قول الأشاعرة والدفاع عنهم، وتبرئتهم من تهمة الجبرية، من خلال التأكيد على وجود فارق بين «الجبر المحض»، و «الكسب الأشعري»، في حين لم يجد فريق كبير من محققي الشيعة ـ كالشيخ الطوسي ـ أي تفاوت بين الفكرتين، ويؤكد الشيخ الطوسي على ان التفاوت بينهما، تفاوت في العبارة فقط[١].

اذن فالآراء الرئيسة بهذا الشأن هي هذه الأقوال الأربعة اعلاه. ولذلك نحاول من خلال الرجوع الى مختلف آراء المفكرين بشتى نزعاتهم ـ المعتزلية،

---

١ ـ كلمات المحققين، ص ٤٧٦ و ٤٧٧.

والأشعرية، والفلسفية، والعرفانية ـ تسليط الضوء الى حد ما على محاورها، والاختلافات فيما بينها، ودوافعها، والأمثلة التي تستعين بها لتقريب أفكارها ومدلولاتها.

ومن جانب آخر، هدفنا ايضاً ان نقارن بين آراء مالبرانش والمفكرين المسلمين، وبما أنّ فكرته لا تشبه الفكرة المعتزلية قط، وبما أن التعرف على آراء الأشاعرة لا يتحقق بدون التعرف على آراء المعتزلة، لذلك اوردنا آراء المعتزلة وأفكارهم في فصل مستقل، في حين سنبادر في الفصول التالية الى مقارنة آراء مالبرانش بآراء الاشاعرة والعرفاء.

ونظراً للتشابه الأقل بين نظرية مالبرانش وآراء الحكماء لاسيما حكماء الاسلوب المشائي، نستعرض رؤية الحكماء بشكل استطرادي في الباب الثالث.

الفصل الثاني

المعتزلة والظرفية (Occasionalism)

يُعدّ المعتزلة من وجهة النظر التأريخية متأخرين عن أهل الحديث، والمجسمة، والمشبهة. ويمكن ان يُعدّ نظامهم الفكري ردة فعل على الجمود، ومحاربة العقل، وظاهرية أهل الحديث. فقد أقاموا نظامهم الكلامي على أساس الاستدلالات العقلية، كي يُتاح لهم مجابهة الشبهات والتشبيهات وتعطيل العقول، وهي الأفكار التي كان يبثها أهل الحديث.

الدافع

يقول الشهيد مرتضى المطهري بهذا الشأن:

«المتكلمون وعلى غرار فلاسفة المشاء يستندون الى الاستدلالات العقلية ولكن يختلفون عنهم بأمرين: الاول من حيث الاصول والمبادئ العقلية، والثاني، المتكلمون يرون أنفسهم ملتزمين ومتعهدين بالدفاع عن حرمة الاسلام على العكس من الفيلسوف. فالبحث الفلسفي بحث حر، اي انّ هدف الفيلسوف غير محدَّد من قبل في الدفاع عن عقيدة معينة، اما المتكلم فهدفه محدَّد من قبل»[1].

اذن رغم انّ «العقلية»، شعار المعتزلة، غير انّ هذه العقلية قد استخدمت في

---

١ ـ التعرف على العلوم الاسلامية، ج ١، ص ١٥٢.

الدفاع عن جانب من الدين تعرض للخطر. اي انّ المعتزلة قد استخدموا المسائل العلمية والفلسفية في زمانهم لصالح العقائد الدينية، لأنّ «المتكلم حافظ للوضع، اي ملتزم ومقيّد بايجاد الدلائل العقلية من أجل معتقداته المذهبية... والمتكلم يعتقد أولاً ثم يأتي بالدليل»[١]. ورغم انّ هذا الأمر مشهود بشكل واضح عند الأشاعرة، غير انّ متكلمي المذهب المعتزلي قد استخدموا هذا الاسلوب أحيانا.

المعتزلة ركزوا جهودهم للدفاع عن ساحة الكبرياء المقدسة، اي «تنزيه الحق»، فكان هذا ردة فعل على «تشبيه» أهل الحديث. ويفهم هذا الأمر من القواعد الأساسية التي اعتمدها المعتزلة، وكذلك من الأسماء التي سُميت بها المعتزلة. وهناك إسمان آخران انتخبها المعتزلة لأنفسهم وهما: العدلية، لأنهم يقولون بالعدل الالهي، والموحدة، لأنهم يعتقدون بأنه لا يوجد قديم آخر غير ذات الله[٢].

الشهرستاني يعتقد أنّ عقائد المعتزلة تدور حول أربع قواعد: القاعدة الاولى، هي نفي الصفات، أو نفي القدم عن غير الله. والقاعدة الثانية، هي القول بالقدر والتي حاصلها هو انّ العبد فاعل للخير والشر والايمان والكفر والمعصية[٣]. ونلاحظ ان القاعدة الاولى تمثل التوحيد الذي عُبّر عنه في صورة التوحيد الصفاتي ونفي الصفات و «نيابة الذات عن الصفات»، كي لا يلزم تعدد الآلهة وتعدد القدماء. والقاعدة الثانية تمثل نفي التوحيد الأفعالي، والذي يلزم عن العدل حسب اعتقادهم. فهم يعتقدون انّ ما يلزم عن التوحيد الأفعالي هو ألا يخلق الانسان أفعاله، وانما خالقها الله. وبما أننا نعلم بأنّ الانسان يتلقى ثوابه

١ـ مولوي نامه، ج ٢، ص ٩٦٥.

٢ـ المنية والأمل، ص ١.

٣ـ الملل والنحل، ج ١، ص ٤٩.

وعقابه من الله، إذن لو كان الله خالقاً لأفعال الانسان ثم يثيبه ويعاقبه على أعمال لم يرتكبها، بل الله قام بها، لعُدّ هذا ظلماً ومتناقضاً مع العدل الإلهي[١].

المعتزلة يعتقدون بعدل الله تعالى تنزيهاً له من الظلم، ولذلك يعطون للانسان الحرية والاختيار المطلقين، ويدافعون عن هذه الفكرة بقوة. ولذلك عُرفوا بين مناوئيهم بالقدرية والثنوية.

اذن فهم ينزهون الله وينفون عنه الظلم، ويثبتون له العدل، ثم يطرحون تبعاً لذلك وبالعرض موضوع اختيار الانسان وحريته كنتيجة من نتائج القول بالعدل الالهي.

وعلى هذا الضوء يتحدث المتكلمون عن خمسة اصول للفكر الاعتزالي هي: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[٢]. وعبّر المسعودي[٣] عن تأييده هذا الخبر الذي رواه الخياط.

اما القاضي عبد الجبار الخياط فحصر الاعتزال ضمن إطار أصلين هما: التوحيد، والعدل.

اذن اعتبار الشهرستاني لفكرة «القول بالقدر واختيار البشر»، كأصل من اصول المذهب المعتزلي، ليس اصلاً في الواقع، وانما هو أمر يلزم عن أصل العدل.

هذا التنزيه والقول بحرية الانسان، دفع بأحمد أمين لامتداحهم ووصف نظرهم في التوحيد الالهي بأنه في منتهى الرفعة، وقال بأنهم قدّموا أفضل تطبيق لقوله تعالى ﴿ليس كمثله شيء﴾، وتفسيره على أحسن وجه، ولذلك جابهوا

١ـ التعرف على العلوم الاسلامية، ج ٢، ص ٣٠.

٢ـ الانتصار، ص ١٢٦.

٣ـ مروج الذهب، ج ٣، ص ٢٢٢.

الآراء الضعيفة التي تجسم الله[١].

كما يشيد بهم في موضع آخر ويقول بأنهم يقرون حرية الارادة عند الانسان في قبال اولئك الذين انتزعوا ارادته بحيث جعلوه كالريشة في مهب الريح، أو بين أمواج الرياح. لقد دافعوا بحماس عن ارادة الانسان، حتى غالوا في ذلك[٢].

اذن فالمعتزلة، توحيدهم تنزيهي، وعدلهم بمعنى التنزيه عن الظلم. وقد نفوا على صعيد التوحيد الصفات اولاً، وإمكان الرؤية ثانياً.

يقول الفيض الكاشاني بهذا الشأن:

«البعض يذهب الى انّ الله خلق العباد وجعل لهم القدرة على بعض الأعمال، وفوّض اليهم الاختبار. فهم مستقلون في ايجاد أعمالهم، ويصنعونها طبقاً لمشيئتهم وارادتهم، متصورين انّ الله لا يريد منهم سوى الايمان والطاعة، فهم كارهون للكفر والمعصية، ويقولون بترتب الامور التالية على هذا المطلب: الاول فائدة التكليف، والأمر والنهي، والوعد والوعيد، والثاني استحقاق الثواب والعقاب، والثالث تنزيه الله عن ايجاد القبائح والشرور أو إرادتها»[٣].

الحسن والقبح العقليان

قلنا ان المعتزلة يتحدثون عن مبدأ العدل والذي معناه أن بعض الأفعال في حد ذاتا عدل، وبعضها في حد ذاتها ظلم. والعقل يحكم بحسن العدل ووجوب عمله، وقبح الظلم ووجوب تركه. وفي أعقاب هذا الأصل، وانطلاقاً من دافع

---

١ ـ ضحى الاسلام، ج ٣، ص ٦٨.

٢ ـ نفس المصدر، ص ٧.

٣ ـ كلمات المحققين، ص ٥٠٣. ويعتقد الاستاذ حسن زاده الآملي ان هذه الرسالة لملا صدرا. وقد نقل عين هذه العبارة عن رسالة ملا صدرا المسماة «خلق الأعمال». راجع: خير الأثر، ص ٣٥.

التنزيه، يتحدثون عن أصل عام آخر ذي امتداد أوسع وهو «حسن الأفعال وقبحها ذاتياً»، أي ان الأفعال وقبل ان يصدر الله تعالى فيها حكماً، ذات حسن وقبح ذاتيين[١].

اذن يمكن القول بأنّ تنزيه الله تعالى، وكذلك غاية وموضوع «الحسن والقبح الذاتيين»، أصل أساسي في النظام الفكري المعتزلي، بحيث يمكن ان تُعدّ سائر المسائل افرازاً لهذا الأصل، ومنها:

بما أن الحسن والقبح، ذاتيان للأشياء، فالعقل مستقل في ادراك حسن الأشياء وقبحها[٢]. فإذا لم يكن لأعمال الله هدف، فهي قبيحة. وبما انّ الله منزه عن القبح، اذن ينبغي القول بأن اعمال الله ـ بل الخلقة بأسرها ـ لها هدف وغاية[٣]. وبما أنّ تكليف ما لا يطاق قبيح، وبما أن الله تعالى منزه عن القبح، إذن تكليف ما لا يطاق، محال.

اذا لم تكن للمؤمن القدرة على الكفر، ولم تكن للكافر القدرة على الايمان، تقبح إثابة المؤمن ومعاقبة الكافر. والله منزه عن مثل هذا القبح، اذن للمؤمن القدرة على الكفر وللكافر القدرة على الايمان[٤].

الله تعالى لا يريد المعاصي، ولا يريد الشر، ولم يخلق مثل هذه الارادة، لأنّ «الارادة» فعل من الأفعال، ومتى ما تعلقت بالقبيح اصبحت واجبة بالضرورة، بينما عدل الله يقتضي نفي هذه الارادة عنه»[٥].

كذلك الذين يقولون بتقدم استطاعة العبد على فعله، يستندون في قولهم هذا

١ـ التعرف على العلوم الاسلامية، ج ٢، ص ٣١.

٢ـ الملل والنحل، ج ١، ص ٥٧.

٣ـ المقالات، ج ١، ص ٢٩٢.

٤ـ الملل والنحل، ج ١، ص ٤٤ ـ ٤٦.

٥ـ نفس المصدر، ص ٥١٩ ـ ٥٢١.

الى أساس العدل، فالقاضي يقول بأنّ وجه اتصال هذا المطلب بالعدل هو: لو أننا نقول بمقارنة الاستطاعة مع الفعل، لظهر تكليف ما لا يطاق، وهذا أمر قبيح. بينما يقتضي العدل ألّا يظهر القبيح[١].

التعطيل والتفويض

المعتزلة سلكوا طريق التطرف في الاصرار على التنزيه والتمسك بمبدأ الحسن والقبح، حتى سقطوا في منزلق خطر أدى الى تشويه سائر الاصول والمبادئ الدينية ومنها: التوحيد الأفعالي، ومؤثرية الله التامة، وحاجة العالم الى الله.

التنزيه أدى الى حصر الله وحبسه في تلك الساحة الكبريائية المقدسة. فالٰهم مستغرق في ذاته، ولا صلة له بخير العالم وشرّه. فقد خلق العالم مرة واحدة ثم فوّض كل شيء الى الانسان والكائنات، وتركهم لحالهم!

يقول الفيض بعد توضيح دافعهم من التنزيه:

«هؤلاء غافلون عن انّ فكرتهم هذه تقتضي إثبات شركاء متعددين لله تعالى في الايجاد الحقيقي. وهذه المسألة أشنع بكثير من ان نجعل لله شفعاء من الاصنام. كما يلزم عنها انّ كل ما أراده الله تعالى، لم يتحقق، وانّ كل ما لم يرده، يظهر في عالم الوجود. وهذا من أقبح النقص في الملكوت الالهي[٢].

ان القاء نظرة على التقرير الإجمالي المنقول عن المعتزلة في «مقالات الاسلاميين» يكشف عن انّ العلاقة بين الله والعالم من وجهة نظرهم، علاقة النفي، التي أُشير اليها تكراراً بـ «ليس» و «لا».

ومما ورد في «مقالات الاسلاميين»:

«وهذا شرح قول المعتزلة في التوحيد وغيره: اجتمعت المعتزلة على ان الله

١ـ نفس المصدر، ص ٣٩٦.

٢ـ كلمات المحققين، ص ٥٠٣. انظر الى مدى شبه هذا الكلام بكلمات مالبرانش.

واحد ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، ليس بجسم ولا شبح، ولا جثة، ولا صورة، ولا لحم، ولا دم، ولا شخص، ولا جوهر، ولا عرض، ولا بذي لون، ولا طعم، ولا رائحة، ولا بذي حرارة، ولا برودة، ولا رطوبة، ولا يبوسة،ولا طول، ولا عرض، ولا عمق، ولا اجتماع، ولا افتراق، ولا يتحرك، ولا يسكن، ولا يتبعض، وليس بذي أبعاض وأجزاء وجوارح وأعضاء، وليس بذي جهات، ولا بذي يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت، ولا يحيط به مكان، ولا يجري عليه زمان، ولا تجوز عليه المماسة، ولا الحلول في الأماكن. لا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدوثهم، ولا يوصف بأنه متناه، ولا يوصف بمساحة، ولا ذهاب في الجهات، وليس بمحدد، ولا والد، ولا مولود، ولا تحيط به الأقدار، ولا تحجبه الأستار، ولا تدركه الحواس، ولا يُقاس بالناس، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه، ولا تجري عليه الآفات، ولا تحل به العاهات، وكل ما خطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له، لم يزل أولاً سابقاً متقدماً للمحدثات، موجوداً قبل المخلوقات. ولم يزل عالماً قادراً حياً، ولا يزال كذلك. لا تراه العيون ولا تدرك الأبصار، ولا تحيط به الأوهام، ولا يسمع بالأسماع. شيء لا كالأشياء، عالم قادر حيّ لا كالعلماء القادرين الأحياء، وأنه القديم وحده، ولا قديم غيره، ولا إله سواه، ولا شريك له في ملكه، ولا وزير له في سلطانه، ولا معين له على إنشاء ما أنشأ وخلق ما خلق. لم يخلق الخلق على مثال سبق، وليس خلق شيء أهون عليه من خلق شيء آخر، ولا بأصعب عليه منه، ولا يجوز عليه اجترار المنافع، ولا تلحقه المضار ولا يناله السرور واللذات، ولا يصل اليه الأذى والآلام، ليس بذي غاية فيناهى ولا يجوز عليه الفناء ولا يلحقه العجز والنقص. تقدس عن ملامسة النساء، وعن اتخاذ الصاحبة والأبناء»[١].

---

١ ـ يقول ضرار: ان الله عالم قادر وحي على معنى انه ليس بجاهل ولا عاجز ولا ميّت. ونُقل

الكلمات أعلاه تمثل ذروة الصفات السلبية. ولكن حينما لا يتطرق الكلام الى الصفات الثبوتية، فالتوحيد ناقص، ويواجه خطر التعطيل. صحح انّ هذا الكلام قد قيل في مواجهة «المشبهة» و «المجسمة»، ولكن حينما ينعدم الحديث عن صفات فعل الله كالخلق والرزق والإحياء والإماتة، وحينما يشار الى الخلق ولكن يُقصد به أصل الخلق أي بـ «خَلَقَ» حسب زعمهم، وحينما يقولون «لاتدركه الابصار» ولا يقولون «وهو يدرك الأبصار»، واذا تحدثوا عن صفة كالقدرة، والعلم والحياة ـ وهي صفات الذات ـ وصفوها بأنها ليست من نوع القدرة، أو العلم، أو الحياة المعهودة، واعتبارها مجرد لقلقة لسان، وحين ينفون اي شبه له تعالى بالمخلوقات، ويرفضون أي ارتباط له بهم.

حينذاك ينبغي إعطاء الحق للشيخ الرئيس ابن سينا الذي قال فيهم:

(وقد يقولون: إنه إذا أوجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل حتىٰ أنه لو فقد الفاعل جاز أن يبقىٰ المفعول موجوداً كما يشاهدونه من فقدان البنّاء وقوام البناء، وحتىٰ أنّ كثيراً منهم لا يتحاشىٰ أن يقول: لو جاز على الباري تعالىٰ العدم لما ضرّ عدمه وجود العالم لانّ العالم عنده إنما احتاج الىٰ الباري تعالىٰ في أن أوجده أي أخرجه من العدم الى الوجود حتىٰ كان بذلك فاعلاً فإذا قد فعل وحصل له الوجود عن العدم فكيف يخرج بعد ذلك الى الوجود عن العدم حتىٰ يحتاج الى الفاعل)[١]

٥ ـ نتائج القول بالتفويض

نظراً لاعتقاد المعتزلة بالتنزيه والتفويض، يرون انّ الدعاء لا يحقق اية

← عن النظام كلاماً قريباً من هذا ايضاً. راجع: المقالات، ص ٢٢٦ و ٢٢٧.

١ ـ الاشارات، ج ٣، ص ٦٨.

نتيجة، وليس بمقدور الانسان ان يكسب اي شيء بواسطته[١]. ولربما لهذا السبب ايضاً ينكرون «الميثاق». فهم يعتقدون ان الله لم يكلّم أي ملك من الملائكة، ولم يتحدث مع اي واحد من حملة عرشه، ولم ينظر اليهم[٢]. ولذلك لو استمر غلوهم في التنزيه لتحول إله مذهبهم الى إله مذهب التأليه الطبيعي[٣].

يقول سعيد شيخ بأنّ نظرية ابي الهذيل والآخرين بشأن اتحاد صفات وذات الباريء تعالى، قد انتهى في الواقع الى المذهب الطبيعي، اي سلب قدرة الله على التصرف في أمور العالم، بل وحتى الى الريبية ايضاً. فمفهوم وحدة الله ـ مثلاً ـ في نظر أبي هاشم قد اصبح مجرد إمكان يتعذر إثبات أي محمول له، كما انتهى في آراء ابن اشراس والجاحظ الى «المذهب الطبيعي»[٤].

ولذلك فقد قال المعتزلة بأنّ الله لم يخلق سوى الأجسام، أما الأعراض فإنها من اختراعات الأجسام سواء كان على سبيل الطبع كظهور الاحتراق من النار، والحرارة من الشمس، واللون من القمر، أو على سبيل الاختيار كالحركة والسكون والاتصال والانفصال بواسطة الموجودات الحية[٥].

ويقول معمر بن عباد بأن لا يوصف بالقادر إلّا في الجواهر، ولا يجوز ان يوصف بهذه الصفة في الأعراض. فالله لم يخلق الحياة والموت والصحة والمرض والقدرة والعجز واللون والطعم والرائحة، وانما هذه جميعاً فعل الجواهر حسب طبائعها. ولذلك لا يصح وصفه بأنه يهب الحياة والموت![٦]

---

١ ـ تاريخ الفلسفة في الاسلام، ج ١، ص ٢٨.

٢ ـ نفس المصدر، ص ٢٨٧.

3_ Deism.

٤ ـ الفلسفة الاسلامية، ص ٤٦.

٥ ـ الملل والنحل، ص ٤٦.

٦ ـ المقالات، ص ٥٤٨.

وطبقاً لهذه النظرة الطبيعية يعتقد المعتزلة انه حينما تجـتمع الاجـزاء التي لا تتجزأ، لابد ان تظهر الأعراض. فالأجزاء التي لا تتجزأ توجِد الأعراض عـلى اساس ضرورة الطبع[١].

ويستشف «ولفسون» من آراء معمر ما يلي: ينبغي القول بأنّ الله في خلقه للعالم لم يخلق سوى الذرات والمجموعات المتصلة بها، أي الأجسام. اما مجموع طبائع تلك الذرات فهي التي توجِد طبيعة الجسم[٢].

النظام يعتقد انّ الانسان خالق لفعله، ولذلك نراه يقول بأنّ مـا يحـدث في خارج دائرة الانسان، فـهو مـن فـعل الله، طـبقاً لضرورة خـلقة ذلك الشيء وطبيعته، كانطلاق الحجر الذي يُقذف الى الامام، أو ارتفاعه حـين قـذفه الى الاعلى، أو هبوطه حين يُقذف الى الأسفل أي ان الله قد جعل طبيعة الحجر بهذا الشكل بحيث ينطلق باتجاه الجهة التي يُقذف اليها، وهكذا الأمر بالنسبة للأشياء المتولدة[٣].

وهكذا نراه يقول بالتفويض بالنسبة للانسان، وبالطبيعة بـالنسبة لمـا هـو خارج دائرة الانسان. وهذا الرأي يـقف بـالضبط في النـقطة المـقابلة لنـظرية مالبرانش والأشاعرة، حيث كلاهما يرى ان الله «خالق» و «موجد»، و «محرك» مباشرة.

ويطرح النظام نظرية «الكمون والظهور» في تفسير مـا ذهب اليـه، فـيرى ضرورة اعتبار الخلق فعلاً واحداً من جانب الله، بحيث ظهرت الأشياء جميعاً دفعة واحدة، واتخذت حالة الكمـون. ثم بدأت جمـيع المـوجودات ـ كـالمعادن والنباتات والحيوانات والانسان ـ بالظهور بشكل تدريجي على امتداد الزمـن.

---

١ ـ مقالات، ص ٣٠٣.

٢ ـ فلسفة علم الكلام، ص ٦٠١.

٣ ـ مقالات، ص ٤٠٥.

أي ان الأشياء جميعاً ظهرت في آن واحد وبقيت خفية الى ان يحل أوان فعليتها تدريجياً، بمعنى انها حين الفعلية تتحول من حالة الكمون الى حالة الظهور.

هذه الفكرة معارضة تماماً للفكرة الأشعرية التي تعتقد انّ الله تعالى خالق للأشياء في كل آن[١].

وهذه الفكرة تذكّر الانسان بإله نيوتن صانع الساعة، ونظرية لايبنتز القائلة بالتناسق الأزلي، والأمثلة الآلية للعالم التي يستعين بها اتباع التأليه الطبيعي. ولذلك يعتقد معمر بأنّ الله قد خلق المادة ثم تنحّى جانباً، ولا صلة له منذ ذلك الحين بالتغييرات التي تحصل عن طريق المادة بالطبع أو بالاختيار. فالله من وجهة نظره خالق الاجسام لا خالق الاعراض التي تصدر عن الاجسام في حكم المعلول[٢].

فهؤلاء يتصورون العلاقة بين البارئ تعالى والعالم، كالعلاقة بين البنّاء والمبنى، بحيث لا يلحق موت البنّاء أي ضرر بالمبنى[٣].

«ان الله خالق» من وجهة نظر الجبائي وأصحابه هو انه قد وهب القدرة للأشياء فجعلها قادرة على الفعل. وحينا يقوم الانسان بالفعل، فهو خالق له في الواقع[٤]، ولذلك تطلق صفة الخالق على الله على سبيل المجاز.

ويرى الأشعري كذلك ان معظم المعتزلة يرون انه لا يمكن وصف الله بالقادر في الاشياء التي وهب لعباده القدرة عليها[٥].

وينقل القاضي عبد الجبار في مطلع الجزء الثامن من كتاب «المغني» عن ابي

---

١ ـ تاريخ الفلسفة في الاسلام، ج ١، ص ٢٩٨.

٢ ـ نفس المصدر، ص ٣٠٣.

٣ ـ الاشارات، ج ٣، ص ٦٨.

٤ ـ المقالات، ص ٢٤٨.

٥ ـ نفس المصدر، ص ٢٥١.

القاسم البلخي قوله بأنّ جميع أهل العدل يقولون بأنّ أعمال العباد من قبيل التصرف، والقيام، والقعود، هي من عندهم لا من عند الله، ومن يقل انّ الله خالق هذه الأعمال وموجدها، فقد ارتكب خطأً فاحشاً. ولا شك في ان هذا القول يعبّر عن نظرية «التفويض المطلق» التي تنفي خالقية الله، وتحدد قدرته، وتعطل فعله في العالم. وهذا التعطيل يلزم عن التنزيه.

معنى الوجوب على الله

عدا الخطر الذي يهدد موضوع «محورية الله» في النظام الفكري المعتزلي بشدة من ناحية «التنزيه»، فإنهم يهددون هذه المحورية من جانب آخر من خلال التطرف في التأكيد على استقلال العقل في ادراك الحسن والقبح.

هؤلاء يعتبرون «الحسن والقبح الذاتيين» أصلاً يفرض أمره على كل شيء، حتى على الله تعالى، بتعبير آخر: اصل الحسن والقبح حاكم على الله وليس محكوماً له. لذلك فحينما يتحدثون عن الوجوب على الله، يريدون نفس المعنى الاعتباري المستخدم على صعيد أفعال المكلفين. فالفلاسفة يقولون بأنّ أصل الحسن والقبح، أصل اعتباري وبشري، من قبيل المقبولات والمعقولات العملية التي يتحدث عنها المنطق والتي تُستخدم في الجدل فقط، لا في البرهان. ولذلك يعبّر الفلاسفة عن الكلام بالحكمة الجدلية، لا الحكمة البرهانية[١].

وعلى هذا الأساس يقول ابن سينا بأنّ المعتزلة الذين انتزعوا معنى الوجوب من قلب الحسن والقبح، لم يستطيعوا فيه ان يميزوا معنى «يجب عن الله» عن معنى «يجب على الله». اي انهم جعلوا المحكم حاكماً والحاكم محكوماً[٢].

---

١ ـ التعرف على العلوم الاسلامية، ج ٢، ص ١٥٤.

٢ ـ تقريرات فصوص الحكم، للاستاذ الجوادي الآملي.

النزعة العقلية والتأويل

العقلية، شعار معتزلي، لكن المعتزلة أفرطوا في القول باستقلال العقل، ولذلك ادى هذا الافراط مع القول بالتنزيه المحض الى تعطيل العقل في الالهيات. فنحن ليس لا نعرف الذات الالهية فحسب، وانما لا نعرف أوصافها وصفاتها ايضاً إلّا بالنحو السلبي. فالعالم بمعنى ليس جاهلاً، والقادر بمعنى ليس عاجزاً، وهكذا في صفات الأفعال.

لذلك في جميع الحالات التي يستخدم فيها القرآن صفات تدل على الإحياء، والإماتة، والرزق، والخلق، اتجهوا الى استخدام التأويل التي تخالف الظاهر في معظم الأحيان. فقد فسّروا «الرضا الالهي» و «الغضب الالهي» ـ مثلاً ـ بالجنة والنار، لأنّهم يؤمنون بأنّ الرضا والغضب حالتان، وبما انّ الحالات متغيرة، وذات الله غير متغيرة، إذن لا ينبغي ان يتصرف الله بالرضا والغضب[١].

بما انّ القرآن نسب إضلال الكافرين اليه، ونظراً لوجود آيات عديدة بهذا الشأن، وجد المعتزلة أنفسهم مجبرين على اللجوء للتأويل. كقولهم بأنّ «أضلهم»، أي وجدهم ضالين، مثل «أجبن فلانٌ فلاناً إذا وجده جباناً»[٢]. وكذلك اوّلوا «النصر» في الآية «نصر الله المؤمنين» بقولهم «نصرهم بالحجة»[٣].

وهناك الكثير من هذه التأويلات التي يمكن العثور على أنواع عديدة منها في كل باب من كتاب «مقالات الاسلاميين» لأبي الحسن الأشعري. ولربما مبعث هذه التأويلات هو تلك النزعة العقلية الشديدة التي لديهم والتي تقول بأنّ المجتهد لا يخطئ في رأيه قط، على العكس من علماء الأشعرية الذين يقولون بأنّ

---

١ ـ تاريخ الفلسفة في الاسلام، ج ١، ص ٢٨٧.

٢ ـ مقالات، ص ٢٩٩.

٣ ـ مقالات، ص ٣٠١.

المجتهد قد يخطئ وقد يصيب[١].

وينبغي القول انّ الافراط في التنزيه، قد هبط بالمعتزلة في موضوع التوحيد الى مستوى «المؤلّه الطبيعي». انهم لم يقولوا «الله أو الحرية» في يوم ما، غير ان الاصرار على «التنزيه» في مقابل «التشبيه» والنزعة نحو تطهير الساحة الكبريائية المقدسة من القبائح، جرّهم الى نفس النتيجة. ولذلك قالوا بالتفويض المطلق.

هذا الغلو في التفويض والإصرار على استقلالية العقل، أمران دفعا ليس بالأشاعرة فحسب وإنما بجميع الموحدين لمهاجمتهم ووصفهم بالمجوس، والقدرية، والثنوية. وقد ذهب الكثير من العرفاء والفلاسفة من الامامية الى اعتبار المفوّضة أخطر من الجبريين، لأنّ الجبري يعتقد بإله واحد، بينما يقول المفوضة بأرباب متفرقين، فسقطوا عملياً في فخ الشرك[٢].

نُقل عن الامام جعفر الصادق عليه السلام قوله بهذا الشأن:

«لعن الله المعتزلة أرادت أن توحد فألحدت ورامت أن ترفع التشبيه فاثبتت»[٣].

هزيمة المعتزلة

لو أخذنا بنظر الاعتبار النتائج التي بمقدور النزعة العقلية ان تُفرزها، وكذلك النتائج الحاصلة من الاهتمام بالناسوت بدلاً من اللاهوت، والاقبال على النظام الكياني بدلاً من النظام الرباني، لأدركنا لماذا هب البعض مثل احمد أمين للاشادة بالمعتزلة بدلاً من توجيه الانتقاد اليهم لتطرفهم في التنزيه والاستقلال

---

١ ـ تاريخ الفلسفة في الاسلام، ج ١، ص ٢٨٧.

٢ ـ راجع: ملا صدرا، الاسفار، ج ٢، ص ٣٤٤.

٣ ـ بحوث في الملل والنحل، ج ٣، ص ٤١٩.

العقلي.

يقول أحمد أمين: (وعندي أن الخطأ في القول بسلطان العقل وحرية الإرادة والعلو فيهما خير من الغلو في أضدادهما، وفي رأيي أنه لو سادت تعاليم المعتزلة في هذين الامرين ـ أعني سلطان العقل وحرية الارادة ـ بين المسلمين من عهد المعتزلة الى اليوم، لكان للمسلمين موقف آخر في التاريخ غير موقفهم الحالي، وقد أعجزهم التسليم وشلّهم الجبر، وقعد بهم التواكل)[١].

اما الناحية العقلية عند النظّام: (فهي عقلية قوية سابقة لزمنها، فيها الركنان الاساسيان اللذان سببا النهضة الحديثة في أوربا، وهما الشك والتجربة)[٢].

اذن لو أخذنا ـ على أية حال ـ الضربات التي وجهها الأشاعرة وجمودهم الفكري نحو الفكر الاسلامي خلال فترة نفوذهم، وموت روح التحقيق والبحث والتفكير بعد سقوط المعتزلة، لعبّرنا ـ على غرار أحمد أمين ـ عن اسفنا على سقوط المعتزلة. ولذلك نشاهد الشهيد مرتضى المطهري يقول: «انّ انتصار المذهب الأشعري كان ثقيل الوطء على العالم الاسلامي. فهذا الانتصار، انتصار الجمود على حرية الفكر»[٣].

---

١ ـ ضحى الاسلام، ج ٣، ص ٧٠.

٢ ـ ضحى الاسلام، ج ٣، ص ٧٠.

٣ ـ التعرف على العلوم الاسلامية، ج ٢، ص ٥٠.

الباب الثالث

الظرفية (Occasionalism) والأشاعرة ومالبرانش

الفصل الأول

لمحة تاريخية

في تاريخ الأفكار، ومثل نظام الوجود بأسره، يتبع كل فعل ردة فعل، وكل إفراط تفريط. وتصدق هذه القاعدة غالباً على الأنظمة الكلامية التي تقوم على البواعث قبل المعارف، وتتمسك بالجدل والدفاع عن المعتقدات قبل الكشف والبرهان. ولذلك بمجرد ان تتغير البواعث، تتغير الأدلة، بل وكل النظام الكلامي.

وتوجد في كل فكرة كلامية ثلاثة عناصر أساسية هي: الله، والانسان، والطبيعة، وتختلف هذه الأفكار باختلاف ما تراه من دور وتأثير لهذه العناصر الثلاثة.

اذن فالكثير من الافراط والتفريط الكلاميين، تابع للتأكيد على دور كل عنصر من هذه العناصر أو تجاهل هذا الدور. ويمكن ملاحظة هذا الأمر في الغرب المسيحي والشرق المسلم بنحو من الانحاء.

علم الكلام قبل الأشعرية

الفكر الأشعري، ردة فعل على الفكر المعتزلي والذي يُعدّ هو الآخر ردة فعل على فكر أهل الحديث. ورغم ان كل ردة فعل من هذه الردود، كانت تهدف في بادئ الأمر للحدّ من افراط الجانب المقابل أو تعديله، لكنها أُصيبت بالإفراط

ايضاً في نهاية المطاف.

أهل الحديث هبوا بدافع عقائدي للتصدي للعقل، ولم يدعوا في اسلوبهم الفكري اي موضع للعقل ولم يتركوا أي مجال للتساؤل في قضايا الدين وشؤونه، بل اعتبروا كل سؤال بدعة[١]! ولم يسمحوا لأحد بالحديث إلا من خلال الاستناد الى الوحي والظواهر النقلية، فأعطوا ـ حسب زعمهم ـ كل شيء لله، ولم يقيموا وزناً لا للانسان ولا للطبيعة. ولذلك أُطلق عليهم إسم الجبريين[٢].

وفي هذه الفترة الزمنية بالذات كان هناك من يقف بوجه أهل الحديث ويقول باختيار الانسان، ويعطي له سهماً في مقابل الله. وقد سمّوا هؤلاء بالقدريين.

ورغم انّ القدريين كانوا يتمتعون بحرية فكرية أكبر في مقابل الجبريين، غير انّ «المعتزلة» هم الذين نجحوا في تشيد نظام كلامي واسع ومتقن من خلال الاستناد الى الاسلوب العقلي الى جانب النقل. ولذلك وقفوا بصلابة في مواجهة أهل الحديث، بل واستطاعوا ان ينتصروا عليهم اجتماعياً وسياسياً. ولذلك اندمج القدريون بالمعتزلة في آخر الأمر[٣].

كان المعتزلة يلاحقون هدفاً مقدساً في بادئ الأمر وهو عبارة عن تنزيه الساحة الربوبية المقدسة من الشرور والقبائح. ولذلك كانوا يعتقدون باختيار الانسان اعتقاداً راسخاً، من أجل تحقيق هذا الهدف، وهذا ما دفعهم للتصدي لأهل الحديث واسلوبهم واعتقادهم من خلال اتخاذ الاسلوب العقلي والقول باختيار الانسان.

---

١ ـ تاريخ الفلسفة في الاسلام، ج ١، ص ٣١٧، نقلاً عن الملل والنحل، ج ١، ص ٩٣.

٢ ـ بحوث في الملل والنحل، ج ٢، ص ٥.

٣ ـ المطهري، الانسان والمصير، ص ١٣.

لكنهم وللأسف اتخذوا طريق الإفراط سواء في اسلوبهم الهادف الى تكريم العقل وإعطاء الأهمية له في المسائل الكلامية، أو في الباعث والهدف الذي هو تنزيه الله من فعل البشر، أو في النتيجة التي تتمثل في تحقيق الاختبار للانسان. وأخذ هذا الإفراط يؤثر على مذهبهم حتى أخذ يصطبغ بالصبغة العقلية الصرفة شيئاً فشيئاً، وأصبح متحرراً من أي التزام فكري حتى ولو كان من جانب الوحي، ولذلك انطلقوا في تأويل الكثير من الآيات القرآنية.

وأصبح إله المعتزلة، اما صورة عامة غير قابلة للتعريف، أو وحدة انتزاعية منقطعة عن العالم وخالية من كل تشبيه. فيما أخذ اختيار الانسان يظهر في صورة تفويضية مطلقة العنان لا حدّ لها ولا قيد(١).

عوامل نموّ المعتزلة

أ ـ حركة الترجمة

وقد بلغت حركة الترجمة ذروتها في أيام المأمون العباسي، فتم فيه ترجمة آثار الفلاسفة اليونانيين قبل سقراط وبعده، الى العربية(٢). الأمر الذي وفر الأجواء للحوارات والمناظرات العقلية. وقد انعكس ذلك على المعتزلة ايضاً فأخذوا يهتمون الى جانب القرآن والحديث، بالعلوم اليونانية، فأُعدّت بذلك الأرضية لالتقاط الكثير من الأفكار والآراء. ولهذا السبب يعتقد الغزالي والشهرستاني، انّ المعتزلة قد اخذوا فكرة «نيابة الذات عن الصفات»، من الفلسفة اليونانية(٣).

ويقول البعض بأنّ المعتزلة قد تعلّموا النظام الفلسفي اليوناني جيداً وانتفعوا

---

١ ـ تاريخ الفلسفة في الاسلام، ج ١، ص ٣١٦.

٢ ـ الفلسفة الاسلامية، ص ٩.

٣ ـ بحوث في الملل والنحل، ج ٢، ص ٨٥.

به في كتبهم كثيراً[١]. ووصفوا معمراً بأنه مقلد لافلوطين[٢]، والجاحظ بأنه ثمل في الفلسفة اليونانية[٣]، وثمامة بأنه متأثر بأرسطو[٤].

يعتقد «ولفسون» بأنّ «الالتقاطية»، من خصوصيات النظّام وسائر المتكلمين[٥]. ويقول «ماك دونالد» بأنّ المعتزلة مستغرقون في الفهم اليوناني للقوانين والاصول الثابتة المهيمنة على العالم، الى درجة بحيث انصرفوا عن تعاليم الرسول ﷺ القائلة بأنّ الله هو الارادة المطلقة المهيمنة على العالم[٦].

ومع ضرورة إلفات النظر الى سعي الغربيين لإرجاع كل فكرة حديثة في التفكير الاسلامي الى العالم الغربي والى خارج العالم الاسلامي، غير انّ الشهرستاني أورد العديد من الموارد التي تنم عن تأثر المعتزلة باليونانيين.

ب ـ دعم الخلفاء العباسيين

حظي المعتزلة بالدعم من قبل بعض خلفاء بني العباس لاسيما المأمون الذي كان معتزلياً، وهبّ بحماس لتعزيز هذا المذهب. فكان ابو الهذيل العلاق، والنظّام ـ وهما من كبار رجال المعتزلة ـ معلمين للمأمون، وكان يكرم مقامهما كثيراً. ونزع كل من المعتصم والواثق قلبياً نحو المعتزلة ايضاً[٧].

---

١ ـ تاريخ الفلسفة في الاسلام، ج ١، ص ٢٩٥.

٢ ـ نفس المصدر، ص ٣٠٢.

٣ ـ نفس المصدر، ص ٣٠٦.

٤ ـ نفس المصدر، ص ٣٠٤.

٥ ـ فلسفة علم الكلام، ص ٦٨٣.

٦ ـ الفلسفة الاسلامية، ص ٣٧.

٧ ـ نفس المصدر، ص ٢٧.

ج ـ الحوارات والمناظرات

الحرية التي وفّرها بلاط المأمون بشكل خاص لمختلف الفرق والمذاهب والأديان، والمناظرات التي جرت على مرأى ومسمع منه بين المسلمين وبين سائر الفرق والنحل بما فيهم النصارى واليهود والمجوس، كانت تتطلب ممارسات نابعة من وضوح فكري، وحرية في التفكير، وعقلانية[١]، وبما انّ المعتزلة كانوا يمثلون الجهة المدافعة عن العقائد الاسلامية في البلاط العباسي، لذلك وجدوا أنفسهم مضطرين لاتخاذ هذا الموقف في أكثر صوره حدة، الأمر الذي ألقىٰ بهم في فخ الافراط على صعيد العقل ودوره.

ظهور المدرسة الأشعرية

في مقابل الضغوط التي كان يوجهها أهل الحديث والأمويين نحو المعتزلة، حل دور المعتزلة والمأمون العباسي لفرض مذهب الاعتزال على الناس بذريعة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، خلال فترة «المحنة»[٢]. فكان هذا العمل، نقطة الانفجار التي أدت الى ظهور حركات كلامية معارضة في العالم الاسلامي.

ورغم جهود أهل الحديث لمعارضة المعتزلة، إلّا أنّ هذه المعارضة لم تتجاوز حد تكفير المعتزلة واتهامهم بالبدعة، ولم تتبلور على شكل مجابهة فكرية، لأنهم لم يولوا أية أهمية أو دور للعقل، كي يتخذوا منه أساساً للمجابهة[٣].

وفي القرن الرابع الهجري ظهرت ثلاث حركات فكرية مناوئة للمعتزلة في

---

١ ـ تاريخ علم الكلام، ص ١.

٢ ـ بحوث في الملل والنحل، ج ٣، ص ١٥٣.

٣ ـ تاريخ الفلسفة في الاسلام، ج ١، ص ٣١٧.

ثلاث نقاط من العالم الاسلامي على يد أبي الحسن الأشعري (ت ٣٢٤هـ) في البصرة، وأبي جعفر الطحاوي (ت ٣٣١هـ) في مصر، وأبي منصور الماتريدي (ت ٣٣٣هـ) في سمرقند[١].

الوجه المشترك لهذه الحركات الفكرية الثلاث هو مجابهة المعتزلة بذريعة الدفاع عن الدين والسنة بنفس الروح التي كانت لدى أهل الحديث، لكنها سعت ـ وعلى العكس من أهل الحديث ـ للدفاع عن عقائدها بالاسلوب العقلي ومن خلال الاستدلالات المنطقية، محاولة عن هذا الطريق تقويض الصرح الفكري المعتزلي بنفس السلاح المعتزلي[٢].

ورغم ان الحركات الفكرية لا تظهر الى الوجود دفعة واحدة ولا حتى على يد شخص واحد، غير انّ الأشاعرة يميلون نحو التصور بأنّ الشيخ أبا الحسن الأشعري، قد انفصل عن المعتزلة وشيّد المدرسة الأشعرية على أثر منام رأى فيه الرسول ﷺ، أو بعد اعتكاف في شهر رمضان لمدة اسبوع أو شهر على أكثر تقدير[٣]. وقيل انه ذهب الى المسجد وارتقى المنبر وأعلن عن براءته من المعتزلة، ثم أصبح من ألد مناوئيهم[٤].

وازدهر المذهب الأشعري وانتشر صيته، لأنه ضم بين صفوفه العديد من الشخصيات الفكرية القوية كالباقلاني، وإمام الحرمين، والغزالي، والفخر الرازي، وغيرهم[٥]. ومنذ القرن السادس والى يومنا هذا، اصبح المذهب الفكري

---

١ ـ التعرف على العلوم الاسلامية، ج ٢، ص ٤٧.

٢ ـ نفس المصدر، ص ٤٦.

٣ ـ راجع؛ بحوث، ج ٢، ص ١٩ و ٢٠.

٤ ـ الفلسفة الاسلامية، ص ٤٣ و ٤٤.

٥ ـ بحوث، ج ٢، ص ٣٨؛ التعرف على العلوم الاسلامية، ج ٢، ص ٤٧ و ٤٨.

الأشعري، المذهب الرسمي لأهل السنة قاطبة[١].

ومما يجدر ذكره هو: ينبغي ألّا نعتبر الأشاعرة كأهل الحديث من حيث الاسلوب. فأهل الحديث كانوا يرفضون الاستدلال والبحث في قضايا الدين وشؤونه، ويعتبرون كل سؤال على هذا الصعيد بدعة. اما الأشاعرة فإنهم يجيزون بل يشترطون البحث في الامور الدينية بالاسلوب العقلي، لأنهم مضطرون لاستخدام سلاح المعتزلة ضد المعتزلة.

بتعبير آخر: الأشعري يحاول اختيار الاعتدال ـ لاسيا في الاسلوب على الأقل ـ بين نقلية أهل الحديث وعقلية المعتزلة[٢].

الشاهد على ذلك، رسالة كتبها الأشعري عنوانها «رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام»، وهبّ فيها للإجابة على الكثير من شبهات أهل الحديث الدالة على منع الخوض في القضايا الاعتقادية، معتبراً منع البحث العقلي في هذه القضايا بدعة[٣]. بل وجد الأشاعرة انفسهم مضطرين خلال ذلك الصراع لاستخدام حربة الفلسفة اليونانية بشكل مباشر وغير مباشر، رغم انهم معارضون بشدة للنزعة اليونانية[٤].

ورغم التفاوت المنهجي، لم يختلف النتاج الفكري الأشعري كثيراً عن نتاج الجبريين وأهل الحديث في كثير من المسائل[٥]، وذلك للنزعة التقدسية التي يشترك فيها هؤلاء جميعاً. ولذلك فقد اندمج فيا بعد «الجبريون» في «الأشاعرة» و «القدريون» في «المعتزلة»، فأصبح المعتزلة والأشاعرة يعبّران عن وجهتي نظر

---

١ ـ نفس المصدر، ج ٢، ص ٣٨.

٢ ـ نفس المصدر، ص ٢٩.

٣ ـ نفس المصدر، ص ٤٩ ـ ٥٨؛ تاريخ الفلسفة في الاسلام، ج ١، ص ٣٢٠ ـ ٣٢٢.

4_ Islamic Occasionalism, P. 24.

٥ ـ الانسان والمصير، ص ١٣.

«القدريين» و «الجبريين»[١].

ظهور مالبرانش

رغم أنّ الجو الفكري الذي شهدته فرنسا خلال القرن السابع عشر، يختلف عن الجو الذي كان يخيم على عصر الشيخ أبي الحسن الأشعري، ولكن «مالبرانش»، قد ظهر في عصر وجد نفسه فيه في مواجهة حركتين فكريتين أجبرتاه على إظهار ردة فعل شبيهة بردة الفعل الأشعرية في مجابهة المعتزلة.

الحركة الاولى، تمثلت في كلام القرون الوسطى وكان يقف على رأسها «توما الأكويني». فهذا الكلام من وجهة نظر مالبرانش، كلام ملتقط عقله مشرك لايمانه بأرسطو، وقلبه مؤمن لنزعته نحو المسيحية[٢].

فالدين في هذا الكلام، مزيج بفلسفة أرسطو الالحادية الى درجة بحيث كان يتطلب ردة فعل دينية تنقيه من هذه الفلسفة. ولذلك يمكن ان يُشبَّه متكلمو القرون الوسطى بالمعتزلة، ومالبرانش بالأشاعرة. فمثلما كان الأشاعرة يدعون للعودة الى أهل الحديث، كان مالبرانش يدعو للعودة الى كلام القديس اوغسطين.

الحركة الثانية، تمثلت في علم القرن السابع عشر الذي أحدث تحولاً عظيماً واستقطب اهتمام الناس بشكل كبير من خلال ظهور نوابغ مثل غاليلو، ونيوتن، وحصول رؤية جديدة نحو الطبيعة. ولذلك لم يتخذ فلسفة أرسطو فحسب، وانما انطلق ايضاً لايجاد نظام كلامي جديد ادى الى ظهور مذهب التأليه الطبيعي ومن ثم الحركة التنويرية من خلال الهبوط بدور الله الى مستوى «صانع

---

١ ـ نفس المصدر.

2_ Treatise on Natural and Grace, P. 53.

الساعة» والارتفاع بالطبيعة الى مستوى «الآلة القانونية المغرورة»، وهو ما يشبه التفويض الذي يقول به المعتزلة[١].

مالبرانش الذي كان يقف عند حدود هذا الحدث، ويشاهد عن كثب مقدمات هذا الأمر في أواخر القرن السابع عشر، اتخذ موقفاً شبيهاً بالموقف الذي اتخذه المذهب الأشعري ازاء الحركة التفويضية.

١ ـ لمزيد من المعلومات حول هذه الحركات يراجع: العلم والدين، تأليف ايان باربور، الفصل الثاني: الفيزياء والميتافيزيقا في القرن السابع عشر.

الفصل الثاني

الباعث والاسلوب

قلنا بأنّ المتكلمين يصلون من النتيجة الى المقدمات دائماً. اي انهم يعتقدون اولاً ثم يأتون بالدليل الذي يدعم اعتقادهم ويؤيده. بمعنى ان الباعث مقدم لديهم على الدليل. ولذلك ليست هناك موضوعية لا للاسلوب، ولا للمقدمات، ولا للأدلة، بل هي عندهم مجرد سلاح وواسطة لاثبات الدوافع والدفاع عنها. ومن الممكن ان تُستبدل هذه الوسائط عندهم في كل حين بوسائط اخرى ذات فاعلية أكبر. وقد أشار ابن خلدون الى هذه الحقيقة في مقدمته[1].

ويقول ابن ميمون كذلك بأنّ المتكلمين ينتزعون المقدمات من الدوافع، ثم يقومون بعد ذلك بإثبات تلك الدوافع بهذه المقدمات[2].

ويعتقد ابن رشد أيضاً انّ المتكلمين ليس لديهم دليل على فكرتهم القائلة بعدم بقاء الاعراض عدا الرغبة في الدفاع عن أصول لا أساس لها. ويعتقدون انّ الدفاع عن الشريعة لا يتحقق إلّا بواسطة هذه الاصول[3].

يعتقد جيلسون:

---

١ ـ الفلسفة الاسلامية، ص ٢٥٢.

٢ ـ دلالة الحائرين، ص ١٨٦.

٣ ـ فلسفة علم الكلام، ص ٥٩٢.

«المتكلمون حينما يطرحون آراءهم، لا يدرسون الأوصاف الحقيقية للأشياء، بل يفكرون قبل أي شيء آخر بالخواص والأوصاف التي ينبغي ان تتضمن دليلاً على النقض والإبرام، وحينما يجدون تلك الأوصاف، يقولون: ينبغي ان يتصف ذلك الشيء بتلك الأوصاف، ثم يتخذون هذه العقيدة برهاناً على صحة الأدلة التي اثبتت نفس هذه العقيدة»(١).

بتعبير آخر: بما أن اسلوبهم يعتمد الجدل قبل البرهان، فمن الممكن ان يتغير اسلوبهم ومقدماتهم بل وحتى أدلتهم، اما النتيجة فتظل على حالها.

أهمية كشف باعث النظام الكلامي

كشف البواعث يساعد كثيراً على فهم النظام الكلامي، وسبب تأكيده على بعض المسائل، وتجاهله للبعض الآخر، وكذلك سبب التناقضات أو التضاربات المنطقية في ذلك النظام، وسبب تغير المسار الفكري، وكثير من المسائل الكلامية الاخرى.

ولهذا السبب بالذات، نجد أنّ الاشاعرة ورغم الدور الذي أولوه للعقل في بادئ الأمر، لم يبقوا على وفائهم للعقل بفعل الدوافع المقدسة التي كانت تدفعهم. ولذلك كانوا يذبحون العقل في منحر قدسية الوحي كلما وجدوا ذلك ضرورياً لاسيما في مباحث «الحسن والقبح». فهم يعتبرون الوحي مصدر الحقيقة والواقع، وينبغي على العقل ان يكون تابعاً له. ويؤكدون أيضاً انه حينما يظهر اختلاف أو تناقض بين حكم الوحي وحكم العقل، فلابد من ترجيح حكم الوحي»(٢).

طبقاً لهذه البواعث ايضاً، ارتقى ابو الحسن الأشعري منبر جامع البصرة وأعلن على الملأ انه كان يؤمن قبل هذا اليوم بعدل الحسن والقبح العقليين، إلّا

١ـ نقد الفكر، ص ٥٠.

٢ـ تاريخ الفلاسفة في ايران، ج ١، ص ٣٢٧.

أنه يتبرأ في هذا اليوم من هذه العقيدة[١].

ولذلك نرى ان النظام الكلامي الأشعري ذو باعث واحد في جميع مسائله وقضاياه، رغم انه يعاني من تناقضات منطقية كثيرة وتضارب مع البديهيات.

اذن يمكن القول بأنّ تجدد النظام الكلامي يتحقق اما عن طريق استبدال البواعث، أو تغير الاسلوب، أو استخدام مقدمات جديدة، وظهرو استدلالات اخرى.

المتكلمون لا يرون وجود أية محدودية في أخذ المقدمات واستخدامها، ويجيزون لأنفسهم أخذها من المشهورات والمسلمات، والمقبولات، وحتى من الوهميات والمشبهات، والمخيلات ومن الممكن أخذها ايضاً من المظنونات أو اليقينيات[٢].

وفي اليقينيات ليس ثمة فرق بين الاصول العلمية والاصول الفلسفية وبإمكانهما معاً الوقوع كمنطلق للاستدلال الكلامي. ولذلك من الممكن ان توجِب التحولات التي تطرأ في العلم أو الفلسفة، ظهور استدلالات وبراهين كلامية جديدة، بدون ان تتغير الدوافع والبواعث. وتتلخص حذاقة المتكلم المؤمن ضمن هذا الاطار في كيفية استخدامه لهذه المقدمات الجديدة للوصول الى نفس النتائج القديمة، لأنّ هدفه هو الدفاع عن كيان الاصول والمعتقدات التي يعتبرها ضرورية وجزءاً من الدين. ولذلك يوجِد أو يوجِب العلم والفلسفة الحديثان، كلاماً جديداً بالمعنى الذي شرحناه.

دوافع مالبرانش

بعد النهضة الاوربية والتطور الذي شهدته العلوم الطبيعية في القرن السابع

---

١ ـ بحوث، ج ٢، ص ٣٠.

٢ ـ لمعرفة هذه الاصطلاحات تراجع الكتب المنطقية، لاسيا منطق الشيخ المظفر.

عشر على يد بعض النوابغ مثل غاليلو، ونيوتن، والأهم من ذلك بعد ظهور الفلسفة الحديثة على يد ديكارت، لم يكن بالإمكان تجنب تشييد كلام جديد على اساس العلم والفلسفة الجديدين. ولذلك انبعثت في اوربا ولاسيما في فرنسا سجالات ونقاشات كلامية واسعة في القرن السابع عشر.

يُعدّ مالبرانش أحد مؤسسي هذا الكلام الجديد، ولذلك كان يحاول الوصول بهذا الكلام الجديد الى نفس النتائج القديمة التي توصل اليها اوغسطين. بتعبير آخر: رغم انه يُعدّ فيلسوفاً ديكارتياً، ولكن ينبغي القول بأنه متكلم اوغسطيني وجد في الفلسفة الديكارتية الكثير من العناصر المطلوبة لتشييد مشروع جديد.

انّ القاء نظرة سطحية على أهم آثاره ـ أي كتاب «طلب الحقيقة» ـ يكشف عن التأثير العظيم الذي تركه اوغسطين عليه. ولربما يمكن القول بأنه ديكارتي من حيث الاسلوب، واوغسطيني من حيث الكلام الذي تميزه الظرفية[١].

طالما نراه لاسيما في مقدمة هذا الكتاب، يبدأ بعبارات لاوغسطين وينتهي بعبارات له أيضاً. ونلاحظه متأثراً كثيراً في القول بالمُثل[٢]، ونظرية الفيض[٣]، والمعاد[٤]، رغم انه قد جاء بالكثير من الأفكار الجديدة، من خلال المزج بين الافكار الديكارتية والاوغسطينية.

ورغم انه متكلم، لكنه متكلم يعمل عمل الفيلسوف بحيث «لا يمكن تجاهل هذا الحكيم في فهم تاريخ الفلاسفة الاولى في العصر الجديد»[٥]. فالعقل والاستدلالات العقلية قد أصبح لها موقع عظيم في اسلوبه، حتى عُدّ حلقة

1_ Islamic occasionalism, P.9.

2_ S. T. P. 233.

3_ N. G. P. 2.

4_ N. G. P. 104.

٥ـ روح فلسفة القرون الوسطى، ص ٢٠.

وصل بين عقليي القرن السابع عشر وعقليي القرن الثامن عشر.

اذن لو أردنا مقارنته بالأشاعرة، ينبغي مقارنته بالفخر الرازي والغزالي ومن هم على غرارهما، والذين كانوا أكثر تفلسفاً من سائر الأشاعرة رغم كونهم من المتكلمين.

التماثل بين مالبرانش والأشاعرة من حيث الباعث

بالرغم من الفواصل الزمنية والمكانية والثقافية الطويلة بين مالبرانش والأشاعرة، هناك الكثير من التماثل في الاستدلالات والنتائج الكلامية بين الاثنين. ورغم اننا سنكشف عن معرفة مالبرانش بأفكار الاشاعرة وحتى تأثره بها، يظل السؤال التالي قائماً: لماذا تماثله مع الاشاعرة وربما تأثره ايضاً، رغم نفوذ الكثير من أفكارمختلف التيارات الاسلامية الى الغرب عن طريق الترجمة؟ ولماذا لم يتأثر بابن رشد مثلاً؟

بتعبير آخر: حينما يثبت وقوع أحد تحت تأثير ونفوذ آخر، لابد ان يكون لهذا ايضاً دليل بحاجة الى توضيح. فلماذا نتمرد على بعض الأفكار الواردة ونأخذ بالبعض الآخر بل ونتحمس لها أيضاً[١].

لابد من البحث عن الأساس المهم لهذا التشابه او الاقتباس في وحدة الدافع القدسي المتمثل في الدفاع عما يسميه جيلسون بـ «الجلال الالهي»[٢].

قلنا بأنّ معرفة الدوافع والبواعث، بمقدورها تسليط الضوء على الكثير من المسائل المتعلقة بنظام كلامي ما، بل وتستطيع ان تربط بين المسائل التي تبدو مشتتة في الظاهر وغير مترابطة، كما هو الحال في نظام الأشاعرة. ولذلك من الضروري بذل مزيد من الدقة والبحث من أجل معرفة هذه الدوافع وتحديدها.

---

١ ـ نقد الفكر، ص ١٠٧.

٢ ـ نفس المصدر، ص ٤٧.

يُعدّ «تعظيم الله وتقديسه» هو الباعث الجوهري الذي يؤلف حجر الزاوية في النظام الكلامي الأشعري. بينما الباعث في النظام الكلامي المعتزلي هو «تنزيه الله»[١].

بعد تحدث ملا صدرا (صدر المتألهين) عن الباعث المعتزلي المتمثل بتنزيه الله، وبعد اشارة اجمالية الى آراء وعقائد الأشاعرة، يقول: «وقالوا في ذلك، تعظيم لقدرة الله تعالى وتقديس له عن شوائب النقصان والحاجة الى غيره»[٢].

وتؤيد هذه الفكرة أيضاً، المناظرات والنقاشات المحتدمة التي دارت بين الأشاعرة والمعتزلة. فالقاضي عبد الجبار المعتزلي يصرخ بوجه أبي اسحاق الاسفرايني (الاشعري) في الدفاع عن تنزيه الله: «سبحان من تنزه عن الفحشاء». فرد عليه ابو اسحاق في الدفاع عن قدرة الله المطلقة وارادته: «سبحان من لا يجري في ملكه إلّا ما يشاء»[٣].

أي ان الافراط الثاني يمثل ردة فعل على التفريط الأول، ويكفّر كل منهما الآخر بنفس الباعث والواعز. حتى انّ كلاً من التيارين يرى انطباق حديث «القدرية مجوس الأمة» على الآخر[٤].

وكان لدى مالبرانش نفس هذا الباعث ايضاً، «فالفلسفة من وجهة نظره بإمكانها ان تكون جديرة بحمل عنوان «الفلسفة المسيحية» التي من أولى

١ـ سبق ان اشرنا الى ذلك في هذا الكتاب.

٢ـ رسالة في الجبر والاختيار ـ كلمات المحققين، ص ٥٠٤. وسبق ان ذكرنا بأنّ هذه الرسالة وردت في هذا الكتاب باسم الفيض الكاشاني.

٣ـ العدل الالهي، ص ١٨؛ بحوث، ج ١، ص ٣١٩.

٤ـ راجع: الانسان والمصير، ص ١٤؛ خير الأثر، ص ٦٠ ـ ٦٨؛ بحوث، ج ١، ص ١٠٩ ـ ١١٤؛ تاريخ علم الكلام، ص ٦٦٦ ـ ٦٦٨.

خصائصها إعلان شأن الله وتعظيم جلالته وقدره»[١]. «فتصور الالوهية المطلقة عنده هو عين تصور القدرة الفائقة الأعظم»[٢]. ولو ألقينا نظرة واحدة على كتاب «طلب الحقيقة» لظهر هذا الباعث بشكل واضح في موارد عديدة[٣].

هذا الباعث تصنعه خرافية مالبرانش، وظرفية الأشاعرة، ويتمثل في كلتيهما بالدفاع عن القدرة الالهية المطلقة، والقيومية الربانية، وإثبات خواء المخلوقات وعدم تأثيرها لوحدها. وحينما يسري هذا الدافع الى علم الكلام، فلابد له ان يتخذ موقفاً ازاء عناصر «الله، والطبيعة، والانسان»، لن يؤدي سوى الى الظرفية.

ومما يجدر ذكره هو انّ هذا الباعث معلول لعاملين: الأول نفسي، والثاني على صلة بالظواهر الدينية. ويؤثر العامل الاول على العامل الثاني، اي على طبيعة فهم الظواهر الدينية:

أ ـ العامل النفسي

مالبرانش، مؤمن مسيحي، وورع معتقد، وزاهد متعبد، من الجمعية الاوراتورية. وكبار الأشاعرة كالغزالي، وفخر الدين الرازي، مشهورون بالتقوى والزهد. والزهد الذي كان عليه الغزالي قد ذاع في الآفاق ومستغن عن التعريف. وهناك الكثير من الروايات التي تتحدث عن زهده رغم ما فيها من مبالغة[٤]. وهذا ما يؤيده ايضاً المنامات التي رآها الأشعري والتي أدت الى عدوله عن المذهب المعتزلي[٥].

---

١ ـ روح فلسفة القرون الوسطى، ص ٢١.

2_ N. G. P. 53.

3_ S. T. pp. 447, 450, 451, 452, 457, 677, 684; N. G. pp. 113, 163.

٤ ـ بحوث، ج ٢، ص ١٦ و ٢٧.

٥ ـ نفس المصدر، ص ١٩ و ٢٠.

الورع والمتقي والزاهد، يبحث دائماً عن خضوع أكبر واستسلام أشد لعظمة الله وكبريائه. ومثل هذا الشخص يرسم لله تعالى في ذهنه صورة مالك المالك، والحاكم المطلق، الذي ليس بمقدور أحد أن يأمره، ولا مجال لأحد ان يتخلف عن أوامره. ولو أظهر هذا الرب قدرته الكاملة لأصبح الحجر جبلاً، والليل نهاراً، وحرارة النار برودة[١]. فالزاهد يعرف الله بإسم القهار دائماً[٢].

ب ـ الظواهر الدينية

هناك الكثير من الآيات في القرآن الكريم وفي الكتب المقدسة التي تتحدث عن ملك الله المطلق وقدرته التي لا تقبل الجدل.. وتقدم الروايات الاسلامية الكثيرة مثل هذه الصورة أيضاً. وسنشير فيما بعد الى جانب من هذه الآيات والروايات، والطريقة التي تلق بها مالبرانش والأشاعرة مثل هذه الآيات والروايات. لذلك ليس غريباً الوصول الى نتائج واحدة في الاصول الكلامية اذا كان لدى المتكلمين دافع واحد، ومصادر نقلية متشابهة.

---

١ ـ تاريخ علم الكلام، ص ٩.

٢ ـ تقريرات الاستاذ الجوادي الآملي.

الفصل الثالث

الله تعالى

المشروع الذي يتصوره مالبرانش والأشاعرة لنظام الوجود، يبدأ من الله، ثم يبلغ العاملين الآخرين وهما الطبيعة، والانسان، رغم انه قد يتم البدء بالطبيعة والانسان والانتهاء بالله، في مقام الاثبات.

والدور الذي يعترف به هؤلاء للطبيعة والانسان في مقام الثبوت، يعتمد على الدور الذي تتصوره أذهانهم لله تعالى. ولذلك تتقدم الالهيات في كلامهم على الطبيعيات وعلم الانسان، ويعتبرون معرفة الالهيات أكثر فائدة من معرفة القسمين الآخرين.

الله عند الأشاعرة

التصور الذي لدى الأشاعرة عن الله هو انه ملك مطلق تهيمن قدرته المطلقة وارادته المطلقة على كل شيء وكل أحد وكل مكان، ولم تدع أية قدرة أو ارادة لأي أحد. فالله خالق كل شيء، ولا يخرج عن مِلكه ومُلكه أي شيء، وقادر على جميع المقدورات[1].

الله عند الاشاعرة خالق جميع الأشياء لأن الحوادث جميعاً مستندة الى

---

١ ـ المحصل، الفخر الرازي، ص ٢٥٧ ـ ٢٦٠؛ بحوث، ج ٢، ص ٢٧٠ ـ ٢٧٥.

قدرته، ومن المستحيل ان يخلق شيئاً لم يرده[١]. اذن فهو مريد جميع الكائنات[٢]، لأن الذي يخلق الشيء بدون إكراه، من الضروري ان يريده[٣].

لا يجب أي شيء على الله[٤]، ولا يفعل شيئاً لغرض وغاية[٥]. اي لديه الحرية المطلقة في أفعاله، وغير مقيد في اتيان الافعال على أساس غرض عقلي، لأنه لو كان لديه غرض أو غاية لكان هناك شيء أو أحد من الخارج يعين افعاله. فالغرض الخارجي، يحدّد قدرة الله المطلقة[٦].

الشعار الأول الذي يرفعه الأشاعرة هو لا «مؤثر في الوجود إلّا الله». وقد قال صدر الدين الشيرازي (ملا صدرا) بهذا الشأن في رسالة الجبر والالهيات: «ذهبت طائفة اخرى الى ان لا مؤثر في الوجود إلّا الله تعالى عن الشريك في الخلق والايجاد، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا رادّ لقضائه ولا معقّب لحكمه، ولا يُسأل عما يفعل، وهم يُسألون»[٧].

الله عند مالبرانش

مالبرانش ينظر الى الله كموجود غير محدود ولا متناه. ويرى انّ لفظة «الله» مترادفة مع لفظة «اللا متناهي». ويعتقد ان الله تعالى موجود مطلق، كما عرّف الله نفسه في التوراة «انا ذلك الذي هو».

ويعتقد ايضاً بأنّ الله غير متناه في كمالاته ايضاً، وأنه غير متغير، وقادر،

١ـ تلخيص المحصل، ص ٣٣٤؛ اللمع ص ٤٧.

٢ـ المحصل، ص ٢٢٨؛ شرح المواقف، ج ٨، ص ١٧٣.

٣ـ شرح المواقف، ج ٨، ص ١٧٤.

٤ـ المحصل، ص ٢٩٥؛ شرح المواقف، ج ٨، ص ١٩٥.

٥ـ المحصل، ص ٢٢٩؛ شرح المواقف، ج ٨، ص ٢٠٢.

٦ـ تاريخ الفلسفة في الاسلام، ج ١، ص ٣٢٤.

٧ـ كلمات المحققين، رسالة الجبر والاختيار، ص ٥٠٢.

وأبدي، وأزلي، وواجب الوجود، وحاضر في كل مكان[١]. وبما انـه ذات بـلا نهاية فأوصافه بلا نهاية أيضاً، وقد جُمعت فيه كمالات جميع الكائنات[٢]. وهو كل الوجود لأنه بلا نهاية، وشامل كل شيء[٣].

الله عند مالبرانش، مع جميع الموجودات[٤]، ووجود غـير محـدود قـط[٥]، وفوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى[٦].

وهكذا نلاحظ ان لدى مالبرانش نظرة اكثر فلسفية من عامة الأشاعرة، بل ونراه يقترب في بعض المواقف من الحكمة المتعالية، وحتى مـن العـرفان. فـهو يختلف مثلاً مع الأشاعرة في اتحاد الذات مع الصفات، أو قاعدة «بسيط الحقيقة كل الأشياء وليس بشيء منها» والتي أشار اليها مراراً.

وعلى صعيد الفعل الالهي يصل الى نتائج مشابهة للنتائج التي يـصل اليهـا الأشاعرة. فهو يرى وجود علة حقيقية واحدة لأنه لا يوجد سوى ربّ حقيقي واحد. ويعتبر ذات وقوة جميع الأشياء، ليست سوى ارادة الله[٧].

يقول مالبرانش بأننا لا نحصل على أي شيء من ذاتنا، أي من تلك الطبيعة أو الذات التي يتصورها الفلاسفة. فكل شيء، يحصل من جانب الله وأحكامه ومقدراته[٨]. فالله الذي هو الوحيد القادر على التأثير فينا، خاف عن أعيننا في

١ـ عـبد الرحمـن بـدوي، مـوسوعة الفـلسفة، ج ٢، ص ٤٣٣؛ كـابلستون، تـاريخ الفـلسفة، ج ٤، ص ١٩٤ و ١٩٥ و ١٩٩؛ D.M. 24.

2_ S. T. P. 229.

3_ S. T. P. 231.

4_ S. T. P. 232.

5_ S. T. P. 241.

6_ D. M. P. 24.

7_ S. T. P. 448.

8_ D. M. 7. 15.

هذا اليوم. ولا نشعر بعمله وفعله قط رغم انه أوجد كل شيء ويقوم بحفظ كل شيء[١]. فالله خالق كل شيء[٢]. فهو القدرة التي يعجز عن مقاومتها كل شيء[٣].

الله لا يحتاج في الخلق والايجاد الى اية واسطة، وإرادته «كن فيكون»[٤].

ولذلك نلاحظ ان شعار مالبرانش لا يختلف عن الشعار الذي يرفعه الاشاعرة وهو «لا مؤثر في الوجود إلّا الله».

كما نجده يتخذ على صعيد الفعل موقفاً غير غريب على الموقف الأشعري، إذ يقول بأنّ الله ليس لديه في فعله هدف خارج عن ذاته[٥].

مالبرانش لا يفكر إلّا في جلال الله وعظمته، ولا يركز نظره على أمر غيره[٦]. ويؤكد على التساؤل التالي: اين التراب واين رب الأرباب؟ ويتساءل ايضاً: كيف بمقدور الموجود المحدود الذي لا قيمة له ان يكون هدفاً لفعل الله الذي لا نهاية لعظمته ولا حدود[٧].

مالبرانش كالأشاعرة لا يوجب شيئاً على الله، ولا ينفي الضرورة عن فعله ويقول: «انّ الله غني الى درجة بحيث لا يجبره اي شيء على الخلق. كما انه غير منفعل ازاء المخلوقات، اي انه حرّ تماماً. والمخلوقات ليست فيضاناً جبرياً

1_ E. S. T. P. 657.

2_ E. S. T. p. 657.

3_ N. G. p. 116.

4_ N. G. P. 116.

5_ S. T. PP. 266, 271.

6_ N. G. P. 112.

7_ N. G. P. 162.

وضرورياً عن ذاته الربوبية، وانما متصلة ذاتياً بالارادة التي يشاءها الله»[١].

وعلى صعيد الهدف من الفعل، فقد اتخذ مالبرانش موقفاً أقرب الى الفلسفة قياساً بالموقف الأشعري، واقرب الى العرفان في بعض الأحيان، ورغم ذلك لا يمكن نكران شبهه بالموقف الأشعري.

تأثير طريقة فهم الفعل الالهي على سائر الاصول الاعتقادية الأشعرية

تمثل النظرة الأشعرية الى الله كقدرة مطلقة وارادة تفعل ما تشاء، الأساس لسائر عقائدهم الاخرى سواء في مضمار الطبيعيات أو في حقل معرفة الانسان. ويمكن ادراك هذه الحقيقة من خلال القاء نظرة على سائر الاصول العقائدية الأشعرية كالنبوة، والعدل، والمعاد.

بما أنّ الاشاعرة مسلمون، فانهم يأخذون بالعدل والنبوة، والمعاد، وكما انّ المعتزلة هبوا لدراسة جميع المسائل على أساس تنزيه الله من الشر والظلم، واثبتوا وجوب النبوة، والمعاد، والعدل، فقد هبّ الأشاعرة ـوعلى العكس من المعتزلةـ لإنكار وجوب النبوة والمعاد والعدل، استناداً الى تقديس الله وتعظيمه. وقد اضطروا ضمن هذا السياق الى رفض مسألة «الحسن والقبح العقليين»، والقول بـ«الحسن والقبح الشرعيين».

الأشاعرة يقولون: بما انه لا يجب على الله شيء، اذن فلا يقبح منه أي شيء، وكل ما يفعله حسن.

بتعبير آخر: لا يصدر عن الله تعالى أي فعل قبيح، إذ لا يجب عليه أي شيء يكون تركه قبيحاً.

يقول الأشعري:

«والدليل على أنّ كل ما فعله فله فعله، انه المالك القاهر الذي ليس بمملوك

1_ N. G. P. 162.

ولا فوقه مبيح ولا آمر ولا زاجر ولا حاظر، ولا من رسم له الرسوم وحدّ له الحدود. فإذا كان هذا هكذا، لم يقبح منه شيء، إذ كان الشيء انما يقبح منا لأنّا تجاوزنا ما حُدَّ ورُسم لنا، وأتينا ما لم نملك إتيانه، فلما لم يكن البارئ مملّكاً ولا تحت أمرٍ، لم يقبح منه شيء»[١].

وبذريعة وازع التعظيم والتقديس لله، أنكر الأشاعرة حجية العقل العملي، وأقاموا ـ بزعمهم ـ مختلف الأدلة على عدم عقلية الحسن والقبح[٢].

يقول صدر المتألهين انهم يقولون «لا مجال للعقل في تحسين الأفعال وتقبيحها بالنسبة اليه تعالى، بل يحسن منه كل ما يفعل في ملكه لا في ملك غيره»[٣].

وتسهل باقي المسائل بعد نفي الحسن والقبح العقليين، لأن فعله ليس مغيّاً ولا مقيداً بالأمر التالي وهو انّ ما يفعله في حق مخلوقاته ينبغي ان يكون افضل أفعاله، وانما يفعل ما يريد[٤].

اذن لا تجب عليه ايضاً رعاية ما هو أصلح لعباده، كما يذهب الى ذلك الغزالي في قوله التالي:

«فلا يجب عليه رعاية الأصلح لعباده لما ذكرناه من انه لا يجب عليه سبحانه شيء، بل لا يعقل في حقه الوجوب فإنه: لا يسأل عما يفعل وهم يُسألون»[٥].

وبذلك يُفتح الطريق بوجه نفي الضرورة عن العدل والمعاد والنبوة.

---

١ ـ اللمع، ص ١١٦ و١١٧.

٢ ـ بحوث، ج ٢، ص ٢٧٦ ـ ٢٨٩.

٣ ـ كلمات المحققين، ص ٥٠٣.

٤ ـ تاريخ الفلسفة في الاسلام، ج ١، ص ٣٣٤ و٣٣٥.

٥ ـ قواعد العقائد، ص ٢٠٥.

العدل:

الأشاعرة كما يقول الشهيد المطهري يعتبرون فعل الله معياراً للعدل بعد رفضهم للحسن والقبح العقليين، وليس العدل معياراً لفعل الله. اي ان كل ما يفعله الله، عدل[١].

يقول الغزالي بهذا الشأن:

«عادل في أقضيته، لا يُقاس عدله بعدل العباد. إذ العبد يتصور منه الظلم بتصرفه في ملك غيره، ولا يتصور الظلم من الله فإنه لا يصادف لغيره ملكاً حتى يكون تصرفه فيه ظلماً»[٢].

وهذا ما يمثل في الواقع ذروة ذلك الباعث الورعي الزهدي والمتمثل في تعظيم الله وتقديسه. بمعنى انه يحاول ان يعلن الاستسلام المحض امام ذلك الملك المطلق. إذ من نحن حتى يكون لدينا اقتضاء يوجب العدل الالهي؟[٣].

ويقول الغزالي ايضاً:

«وإنّ لله عز وجل إيلام الخلق وتعذيبهم من غير جرم سابق لأنه متصرف في ملكه. والظلم عبارة عن التصرف في ملك الغير بغير إذنه وهو محال على الله تعالى فإنه لا يصادف لغيره ملكاً حتى يكون تصرفه فيه ظلماً»[٤].

المعاد:

حينما ينتفي لزوم الثواب والعقاب[٥]، تنتفي ضرورة المعاد ايضاً، وإن أُخذ

١ـ العدل الالهي، ص ٤١.

٢ـ قواعد العقائد، ص ٦٠ و ٢٠٤.

٣ـ راجع: ماجد فخري: ص ٧٦ و ٧٧.

٤ـ قواعد العقائد، ص ٦٠ و ٢٠٤.

٥ـ شرح المواقف، ج ٨، ص ١٥٤ و ١٥٥ و ١٨٢ و ١٨٤ و ١٩٣.

بوجوده. يقول الغزالي:

«فلو أُدخل جميعهم الجنة من غير طاعة سابقة كان له ذلك. ولو أورد الكل منهم النار من غير زلة منهم كان له ذلك، لأنه تصرف مالك الأعيان في ملكه وليس عليه استحقاق. إن أثاب فبفضله يُثيب، وإن عذّب فلحقّ ملكه يعذب»[١].

النبوة:

ورد في شرح «المواقف»: انّ النبوة واجبة عقلاً، اذ لا يتحقق النظام الأكمل ـ الذي هو مقتضى العناية الالهية ـ بدون وجود النبي. ويقول المعتزلة انّ النبوة واجبة على الله طبقاً لقاعدة اللطف. وورد فيه بعد ذلك ايضاً:

«هذا الذي نقلناه من المعتزلة على الوجوه المختلفة مبني على أصلهم الفاسد، أعني قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وما يتفرع عليها من اعتبار الغرض ووجود الألطاف ورعاية الأصلح فيكون فاسداً»[٢].

العلاقة بين رأي مالبرانش في الفعل الإلهي وسائر اصوله الاعتقادية

بما انّ لمالبرانش رؤية ذات طابع فلسفي أكبر، ونظراً لما يوليه للعقل من دور أكبر من الدور الأشعري، لذلك ليس بمقدوره الالتزام بجميع اللوازم أعلاه. فالنزعة الفلسفية التي لديه حفّزته على عدم تجاهل الحكمة الالهية الى جانب الايمان بالقدرة الالهية، رغم انّ هناك اختلافاً في آثاره في مستوى تأكيده على كل منهما. ففي أول كتبه وأهمها أي كتاب «طلب الحقيقة» يؤكد بشكل أكبر على قدرة الله وارادته.

١ـ قواعد العقائد، ص ٢٠٥؛ المحصل، ص ٢٩٢؛ المطالب العالية، ص ٢٨٩.

٢ـ شرح المواقف، ج ٨، ص ٢٣٠.

في هــذا الكــتاب يـبحث مـالبرانش نـظريتيه المـعروفتين، اي الظـرفية (Occasionalism)، و «الرؤية في الله»، ويؤكد من خلالهما على قدرة الله وارادته، بحيث يبدو شبيهـاً بالأشاعرة الى حد بعيد. لكنه في كتابه الآخـر «رسـالة في الطبيعة والفيض» والذي يُعدّ الكتاب الثاني من حيث الأهمية، يؤكد على «العلم والحكمة» أكثر من تأكيده على «القدرة والارادة»، ويسلط الاهتمام على قانونية نظام الوجود، أكثر من تركيزه على الارادة الجزافية لله. حيث يبدو أقرب الى لايبنتز في هذا المضمار[١].

ولربما كان ذلك بسبب نقاشاته وسجالاته الكلامية والفلسفية مع معاصريه لاسيما لايبنتز. ورغم ذلك لا يمكن عدّ رؤيتيه هاتين، غير قابلتين للجمع. فقد وفّق بينهما في كتاب الطبيعة والفيض بحيث يمكن القول بأنه قد استطاع ان يختار طريقاً ثالثاً بين عادة الله وسنّة الله ويقف في الحد الفاصل بين الاثنين.

الحسن والقبح

النزعة الاكبر نحو سنّة الله جعلت من مالبرانش يختلف عن الأشـاعرة في العديد من الموارد رغم التشابهات الكثيرة ما بين الاثنين.

في مسألة «الحسن والقبح» نراه يقدم رؤية شبيهة بالنظرية الأشـعرية الى حد ما في أحد جوانبها:

«ثمـة أفعال تُعدّ حسنة[٢] من جهة، وقبيحة[٣] مـن جـهة اخـرى. فـقبيح ـمثلاً ـ ان نعرّض انفسنا للموت في المواضع التي نهانا الله عنها. غير انّ هـذا

---

١ ـ يلاحظ تأكيده على الحكمة في كتبه المتأخرة. راجع:

Andre Roobinet, System et exixtnce dans Levrede Malebranche.

2_ right.

3_ Wrong.

العمل يصبح حسناً حينما يأمر به الله، لأنّ جميع أعمالنا تكون حسنة أو قبيحة بفعل أوامر الله ونواهيه»(١).

غير انه سرعان ما يعتبر هذه الأوامر والنواهي أعمّ من نظام التكوين والتشريع:

«المراد بها تلك الأوامر والنواهي التي بيّنها الله إما عن طريق القوانين الأزلية التي يدركها كل انسان عقلاني من خلال الرجوع الى ذاته، أو عن طريق القوانين التشريعية التي وضعها الله في معرض حس الأناس الواقعين في أسر الحس والأهواء النفسانية والذين يفتقدون القدرة على الرجوع للعقل بسبب المعصية(٢).

ومن هنا يتضح انّ مالبرانش يرى انّ الشرع كاشف عن العقل بالنسبة لاولئك الذي يعجزون عن ادراك الأوامر والنواهي الالهية بواسطة العقل مباشرة.

اذن فهو يؤمن بالحسن والقبح العقليين لاسيما في تلك الحالات التي يرغب من خلالها تبيان الأخلاق والقواعد الأخلاقية(٣).

العدل الالهي

يتحدث مالبرانش عن القانونية في نظام الطبيعة، وفي نظام الفيض الالهي، مبرراً عن هذا الطريق مكلفية الانسان، والعدل الالهي(٤). بمعنى انه وقف بوجه المتكلمين الذين يعتقدون ان الله لديه ارادة خاصة بشأن كل حالة وكل فرد.

1_ S. T. P. 308.

2_ S. T. P. 308.

3_ Cope - Leston: A History of philosophy vol. 4. P. 195.

4_ S. T. P. 234.

ولذلك عبّر عن اعتقاده بالقوانين العامة والارادة العامة بدافع الدفاع عن عدل الله «إذ كيف ينسجم مع العدل الالهي ان يعذّب الله جماعة، ويثيب جماعة اخرى، بفعل الأعمال التي أوجدها الله تعالى نفسه فيهم مباشرة؟»[١].

اذن مالبرانش ـ وعلى العكس من الأشاعرة ـ يعترف بالعدل الالهي، لكنه ـ وعلى العكس من الحكماء المشائين ـ لا يرى الله فاعلاً في كل عمل مباشرة وبلا واسطة.

وللتوفيق بين هذين الرأيين نقول: ان الله يتدخل مباشرة دائماً، غير انّ هذا التدخل يجري طبقاً للقوانين العامة وعن طريق الارادة العامة.

يقول في أحد آثاره الأخيرة (١٧٠٦):

«إله المسيحيين يريد ان يفلح الناس جميعاً. ولديه القدرة اللازمة لانقاذ وفلاح الجميع. فهو لا يفتقد لا للقدرة ولا لإرادة الخير. ورغم ذلك فجميع الناس تقريباً جهنميون»[٢].

ويشير ضمن هذا السياق الى آية من انجيل متى تقول:

«الطالبون كثيرون والمختارون قليلون». وحينما يرى انّ هذه المسألة لا تحل بالارادة والقدرة فقط، ينطلق نحو العدالة والحكمة، فيرى عدالته متمثلة بقوانينه العامة.

هناك موارد عديدة يقيّد فيها ارادة الله بعدله وحكمته، ويعبّر عن اعتقاده: لو أنّ الله يعمل بقدرته فقط لا بعدالته وحكمته ايضاً، لتقوّض نظامه الأخلاقي، وحينذاك لابد له من القبول بالأخلاق التي قبل بها «هوبز»[٣]. بل انه عبر عن استهزائه بالفكرة القائلة ان الله بمقدوره ان يبعث الجميع الى النار في يوم، والى

1_ N. G. P. 3.

2_ N. G. P. 4.

3_ N. G. P. 34.

الجنة في اليوم الآخر، وقال:

«لو أخذنا سائر الصفات الالهية بنظر الاعتبار، كيف يمكن ان نطمئن الى ان الله لن يرسل بواسطة مشيئته المطلقة جميع الشياطين الى الجنة وجميع القديسين الى النار في يوم ما، ثم لا يقوّض بعد لحظة كل ما قام به؟»[١].

المعاد

نظراً لاعتقاد مالبرانش بالعدل، يرى ضرورة الثواب والعقاب «فبما انه قادر وعادل، فلا يمكن ان نعصيه ولا نُعاقب، أو نطيعه ولا نُثاب»[٢].

التشابه والاختلاف بين إله الاشاعرة وإله مالبرانش

يتفق الأشاعرة ومالبرانش على الفكرة التالية: «لا مؤثر في الوجود إلّا الله». فالإثنان ينسبان جميع الظواهر الى الله تعالى مباشرة، ولا يعترفون لغيره بأي تأثير. فكل شيء يتم بحوله وقوته، ولا يخرج أي شيء عن دائرة قدرته وارادته.

غير انّ مالبرانش يعتبر هذه القدرة والارادة والتدخل المباشر أمراً تابعاً لقانونية منبثقة من العلم والحكمة. اما الأشاعرة فيرفضون حتى هذا القيد، معتبرين البارئ تعالى لا ابالياً محضاً. وسنتحدث عن هذا الموضوع بالتفصيل خلال الحديث عن سنة الله وعادة الله.

1_ S. T. P. 271.

2_ N. G. P. 35.

الفصل الرابع

مجابهة الأرسطية (المشائية)

نبذة تاريخية

التعارض الذي يتصوره المتكلمون بين العقل والوحي، ادى الى ظهور الكثير من الأفكار والرؤى على هذا الصعيد. فأخذ الفلاسفة المتدينون، والمتدينون المتفلسفون يفكرون في مخارج للصلح بين العقل والوحي، أسهلها الفصل بين دائرتيهما، وتحديد كل منهما بحدود خاصة به.

وكان هناك فريق آخر يرى عدم وجود تعارض بين الاثنين ولم يفصل كلاً منهما عن الآخر، معمماً قاعدة «كل ما حكم به العقل حكم به الشرع» على الامور النظرية والامور العملية.

وثمة جماعة اخرى كانت ترى انّ التعارض بين الدين والعقل غير قابل للرفع، فتبلور ضمن هذا السياق فريقان متميزان: فلاسفة هاربون من الدين، ومتدينون مناهضون للفلسفة.

هذا النزاع كان يأخذ طابع النزاع بين الفلسفة والدين، وتجلّى في هذا اليوم في قالب النزاع بين العلم والدين. وقد شهدنا صوراً شتى لهذا النزاع على مدى تاريخ الفكر الاسلامي، كذلك النزاع الذي نشب بين أهل الحديث والمعتزلة في الكلام، وبين الاخباريين والاصوليين في الفقه. ويُعدّ النزاع بين المتكلمين والفلاسفة المشائين صورة اخرى من صور هذا النزاع.

الباعث:

رغم انّ الاشاعرة كانوا مضطرين لإنكار حجية العقل في معظم الموارد، الا انهم كانوا قد اقبلوا على العقل وأضفوا عليه الاعتبار في حل المسائل الدينية، في بادئ الأمر كما تقدم.

اذن ينبغي ان نعرف ما هو الباعث الذي أجبرهم على مناهضة العقل ومقارعة الفلسفة؟

مالبرانش هو الآخر فيلسوف عقلي، ويرى ضرورة الدقة العقلية في المسائل الالهية، ورغم ذلك نراه يجابه فلسفة أرسطو ويتصدى لها بعنف.

اذن ينبغي القول بأن نزاعهم في الفلسفة، لاسيما الفلسفة المشائية، خاصة رئيسها أرسطو، كان بسبب محتوى الفلسفة المشائية اليونانية، أكثر من كونه بسبب حجية العقل أو التعارض بين العقل والوحي.

ورغم ان هذا النزاع يمتد الى الفترة التي واجهت فيها الفلسفة اليونانية المسيحية ثم الاسلام[1]، وكتابة المتكلمين المسيحيين والمسلمين لكثير من الردود على الفلسفة اليونانية، غير انّ هذا النزاع كان أشد وأوسع بالنسبة للأشاعرة ومالبرانش الذين تؤلف البرهنة على ارادة الله وقدرته وتعظيمه وتقديسه محور جميع الجهود الكلامية والمعرفية.

إله أرسطو شيء، وإله هؤلاء شخص[2]. ويتحدث الأرسطيون عن الصدور الجبري والضروري، بينما يتحدث الأشاعرة عن الخلق الارادي والاختياري. هناك لدى الفيلسوف هاجس المعرفة الصرفة لله، اما هنا نواجه رباً علاقته بالانسان، علاقة الشكر، والتوبة، والتوكل، والخوف، والرجاء، لا مجرد المعرفة.

---

١ ـ راجع: دلالة الحائرين لابن ميمون؛ نقد فكر فلسفة الغرب، ص ٤٩ ـ ٥٠.

٢ ـ جيلسون، الله في الفلسفة المسيحية.

علاقة الله هناك مع سائر الموجودات تتم عن طريق سلسلة المراتب، بينما نواجه رباً هنا يتصل بالموجودات بدون واسطة، ويقوم بجميع الأعمال مباشرة.

هناك نواجه رباً يمكن ان يصدر عنه شيء واحد فقط، بينما نواجه هنا قدرة مطلقة لا يخرج عن دائرة قدرتها شيء. وهناك تهيمن الحكمة والحتمية، وهنا تهيمن المشيئة والظرفية. ولذلك فالحكيم لا يرى سوى حكمته، والمتكلم لا يرى سوى كلامه النفسي، اي الارادة.

الله هناك، هو المحرك الأول فقط، وهنا حاضر وظاهر في كل حركة، وكون وفساد. هناك نواجه رباً غير منفعل ومنزّه عن التغيير، بينما نواجه هنا رباً ذا غضب ورضا، ورحمة وانتقام.

ويختلف رب المعتزلة ـ كما رأينا ـ عن ربهم أيضاً. فهناك الحديث يدور حول التأليه الطبيعي، وهنا حول التأليه الديني. وهناك يتحكم عقلنا في الله ويوجب بعض الامور عليه، اما هنا فلا يجب أي شيء على الله.

هناك الله ليس سوى متفرج على العالم وناظر لأعمالنا ولا يتدخل في هذا العالم، وينتظر يوم القيامة، ويسمع دعاءنا دون ان يرد عليه، اما هنا فالله ليس متفرجاً بل مدير مباشر لجميع شؤون العالم بما فيها الطبيعة والانسان، ويسمع دعاءنا ويجيبه.

الأشاعرة والفلسفة المشائية

النظام الأشعري وضمن نقده للفكر المعتزلي، يعبّر عن نقده للفلسفة اليونانية ايضاً سيما وقد اتهم المعتزلة بالنزعة اليونانية كما رأينا. وبذلك يكون قد مهّد الأرضية لشخصياته كالغزالي وفخر الدين الرازي[1] للتهجم على فلسفة المشائين. «بفعل هذا المنحى ظهر تياران متوازيان في الاسلام: الأول ذو روح

---

١ ـ تاريخ الفلسفة في الاسلام، ج ١، ص ٣٤٢.

يونانية، والآخر ذو نزعة دينية. وقد اصطدم هذان التياران في العديد من الموارد والحالات. والاختلاف الأساسي بين الاثنين يتمثل في الاسلوب والذي ينعكس على المحتوى.

التيار الأول ورغم انه كان يقتبس بعض النظريات الفلسفية، الّا انه كان مستقلاً عنها روحياً، ولم يكن غير مقلد فحسب، بل كان يوجه الانتقاد للفلاسفة أيضاً»[١].

ويمكن ملاحظة ذروة الاصطدام بين الكلام الاشعري والفلسفة اليونانية المشائية، في كتاب «تهافت الفلاسفة» للغزالي وكتاب «تهافت التهافت» لابن رشد.

ويعتقد البعض انّ الضربات التي وجهها الغزالي للفلسفة المشائية في العالم الاسلامي من خلال كتابه «تهافت الفلاسفة»، كانت من الحدة والعنف بحيث لم تستطع ان تحدّ منها دفاعيات ابن رشد في كتابه «تهافت التهافت»، ولم تستعد الفلسفة عافيتها التي افتقدتها[٢].

الغزالي يعتقد بأن الله المبدأ الأول وانه عالم ومريد وقادر ويفعل ما يشاء، ويخلق الاشياء المتشابهة والمختلفة متى يشاء وكيفما يشاء[٣]. ويقول بأنّ الفلاسفة يقرّبون حالة الله من حالة الميّت الذي لا يعرف ماذا يحدث في العالم، والفارق الوحيد بينه وبين الميت انه يدرك ذاته[٤].

1_ Isl. Occ. P. 24.

٢ـ يقول جلال الهمائي انّ الفلسفة كان لها ما قبل الغزالي ابهة عجيبة غير ان الغزالي حطم هذه الابهة وبدد أهميتها، وجرّأ المسلمين على التصرف في الفلسفة (غزالي نامه، ص ٤٠٥و ٩٠).

٣ـ تهافت الفلاسفة، ص ٥١.

٤ـ نفس المصدر، ص ١٤٦.

اذن «فإله الغزالي ليس ذلك الوجود المطلق الذي يتحدث عنه الفلاسفة والذي هو مفهوم بلا شعور وإحساس بل إلهه إله حي متّسم بالصفات التشبيهية التي يحب الله بواسطتها الناس، ويحب الناس بواسطتها الله»[١].

هبّ الغزالي لتأليف كتاب «تهافت الفلاسفة»، وركّز فيه على الاختلاف القائم بين الفكرين الديني والفلسفي من خلال عشرين مسألة، مسلطاً الضوء على التناقضات الذاتية للفلسفة، محاولاً إسقاط اعتبارها.

وعلى ضوء الدافع الديني الذي يكمن خلف مثل هذه الآراء، لا نرى غرابة: انه متى ما وُجدت الالهيات او الايمان فقط، وُجد أيضاً، متكلمون متحمسون يقولون للناس بأنّ الفكر الفلسفي لا ينسجم مع الحياة الدينية التي تقوم على الخلوص والتسليم[٢].

مالبرانش وفلسفة المشائين

في القرن السابع عشر، أخرج غاليلو ونيوتن «ارسطو» من العلم، وأخرجه ديكارت بفلسفته الجديدة من الفلسفة، وأخرجه مالبرانش برؤاه الكلامية الجديدة من «الكلام المسيحي».

من وجهة نظر مالبرانش:

«انّ ذات جميع الأشياء وقوتها، ليست سوى ارادة الله. فكل شيء، يحصل من قبل الله وأحكامه ومقدراته. فهو الوحيد القادر على التأثير فينا. وهو الذي أوجد كل شيء ويحفظ كل شيء. وهو الخالق لكل شيء. هو القدرة التي ليس باستطاعة أية قدرة ان تقاومها. ولا يحتاج في الخلق والايجاد الى أية واسطة،

---

١ ـ تاريخ الفلاسفة في الاسلام، ج ٢، ص ٥١.

٢ ـ نقد الفكر، ص ٤٤.

وإرادته لا تتخلف وأنها «كن فيكون»[١].

ويرى ايضاً:

«هو الوحيد الحاضر فيما بيننا، وأنه ليس مجرد متفرج على العالم وناظر لأعمالنا الحسنة والسيئة، وانما هو أساس الالتحام والوئام وروح الحوار والمساهمة التي تتم فيما بيننا. فأنا لا استطيع ان أحدثكم سوى عن طريق القوة التي يعطيها لي، ولا استطيع ان أحسن اليكم أو الحق الأذى بكم إلّا عن طريق هذه القوة ايضاً. فكما انه علة فاعلية، هو علة غائية ايضاً. فنحن لا شيء بدونه، وليس بمقدورنا فعل أي شيء بدون قدرته»[٢].

اذن ينبغي ان نتوقع من مالبرانش كتاباً آخر على غرار كتاب «تهافت الفلاسفة» للغزالي. ويحقق هذا التوقع كتاب مالبرانش المسمى «طلب الحقيقة»، الذي يحفل بالحملات العنيفة ضد أرسطو وفلسفته.

والأمر الذي يلفت الانتباه، التشابهات الكثيرة بين موقفي الغزالي ومالبرانش ازاء الفلسفة والفلاسفة في هذين الكتابين.

التشابه بين «طلب الحقيقة» و «تهافت الفلاسفة» في مناهضة فلسفة أرسطو

١ ـ كلا الكتابين يتهم فلسفة ارسطو بالابهام والغموض والتناقض. فيقول الغزالي في الفلاسفة الارسطيين بأنّ خطأهم طويل وصراعهم كثير وأفكارهم متفرقة، وأساليبهم متباعدة ومتناقضة[٣] ويصف مالبرانش اسلوب الفلاسفة المدرسيين[٤] وكلماتهم بأنها مبهمة وغامضة ويقول:

---

١ ـ سبق ان اشرنا الى هذه الفكرة في هذا الكتاب.

2_ D. M. 7. 4.

٣ـ التهافت، ص ٧٤.

4_ Scholars.

«نظراً لكون أرسطو أبا الفلسفة التي يتابعها هؤلاء الفلاسفة بدقة، يُعدّ زعيماً[١] لهم. وكان يستدل على أساس الأفكار المضطربة[٢] التي تستهل عن طريق الحس أو التصورات المبهمة[٣]، العامة[٤]، غير المحدَّدة[٥]»[٦].

٢ـ كلاهما يعتبر فلسفة أرسطو كفراً وإلحاداً. وطالما كفر الغزالي الفلاسفة[٧] ووصف مالبرانش فلسفة أرسطو بالفلسفة المثيرة للإشمئزاز[٨]. وتحدث عن ضلالات الفلاسفة المسيحيين وقال بأنها ضلالات قد القت العقل في فخها من خلال الانضمام الى اصول الفلسفة الالحادية واتّباع الحواس[٩].

٣ـ كلاهما يرى في تقليد قدماء الفلاسفة أعظم مشاكل الفلسفة الدينية. وقدّم مالبرانش فصولاً عديدة للكشف عن العقبات والموانع التي تحول دون معرفة الحقيقة، ومن بينها فصل عنوانه: «لماذا نرجّح تقليد الشخصيات بدلاً من استخدام فكرنا؟»[١٠].

فالتقليد من وجهة نظر مالبرانش مشكلة عويصة تواجه المفكرين الغربيين آنذاك. وكانت اليونان القديمة والشرق المسلم بالنسبة لمالبرانش كالغرب بالنسبة لنا في هذا اليوم، فكان ما يقوله بشأن التقليد شبيه بما نقوله نحن اليوم

1_ Prince.

2_ Confused.

3_ Vague.

4_ General.

5_ Indeterminate.

6_ S. T. P. 440.

٧ـ التهافت، ص ٧٢.

8_ S. T. P. 448.

9_ S. T. P. 447.

10_ S. T. P. 138.

عن تقليد الغرب والتغريب.

ولذلك نراه يقول: «احترام في غير محله وحبّ لما هو غريب، ونزعة غريبة حمقاء، تدعونا لاحترام وامتداح ما هو بعيد عنا زمانياً ومكانياً وما هو بالنسبة لنا عجيب وغريب. فالبعض يقول انّ علينا امتداح القدماء والإشادة بهم، وهل يمكن ان يخطئ رجال عظماء مثل أرسطو، وإفلاطون وابيقور، ناسين انهم اناس مثلنا أيضاً»[١].

وللغزالي ايضاً كلام شبيه بهذا يقول فيه بأنّ كفر الفلاسفة ناشئ من سماع الأسماء الهائلة مثل سقراط، وبقراط، وافلاطون، وارسطاطالس وأمثالهم[٢].

٤ ـ يقول الغزالي بأنّ الفلاسفة المسلمين يزينون أنفسهم بتلك العقائد الكافرة كي يُحسبوا على الفضلاء ويُعدّوا جزءاً منهم فيتفوقون بهذه الطريقة على عامة الناس[٣].

ومن العوامل التي يذكرها مالبرانش للاقبال على تقليد الآخرين، مايلي: «غرور أحمق يدفعنا كي نكون جزءاً من الفضلاء[٤]. لأننا نعتبر الفضلاء اولئك الذين لديهم تعلّم أكبر. معرفة آراء الآخرين[٥] من أجل البحث والمناظرة والحصول على استحسان عامة الناس، أفضل بكثير من الفلسفة الحقيقية المستحصلة عن طريق التأمل»[٦].

ويعبّر الغزالي عن دافع اولئك الذين يتصورون أنفسهم انهم أفضل من

1_ S. T. P. 138 - 139.

٢ـ التهافت، ص ٧٢.

٣ـ نفس المصدر.

4_ Scholars.

5_ Knowledge of opinions.

6_ S. T. P. 138.

الآخرين بـ «العرق من الحماقة»، وهو مرادف لتعبير «الغرور الأحمق»[١] الذي استخدمه مالبرانش للتعبير عن نفس الدافع.

٥ـ الغزالي وبعد تحدثه عن «العرق من الحماقة» الذي قال بأنه كان نابضاً على أهل العلم، يقول «فالبلاهة أدنى الى الخلاص من فطانة بتراء والعمى أقرب الى السلامة من بصيرة حولاء»[٢].

ومعنى هذه العبارة انّ أهل العلم أقرب الى الخطر من عامة الناس وذلك لوجود النزعة نحو تقليد فلاسفة اليونان والوقوع في الضلال عند أفراد الطائفة الاولى وعدم وجودها عند أفراد الطائفة الثانية.

ونجد عبارات شبيهة بعبارة الغزالي هذه عند مالبرانش ضمن فصل قصير عنوانه «أهل العلم أكثر تعرضاً للانزلاق من غيرهم»[٣].

ومما جاء فيه:

«يمكن تشبيه أهل العلم بالمسافر. فحينما يضل المسافر الطريق فإنه كلما تقدم في هذا الطريق كلما ابتعد عن الهدف. وكلما بذل جهوداً أكبر لبلوغ الهدف، ازداد ضلالاً وعجّل على نفسه الوقوع فيه»[٤].

ومن الواضح انهم إذا كانوا بهذا الشكل، فحالة عامة الناس أفضل منهم بكثير. وهذا هو ذات الكلام الذي قاله الغزالي.

٦ـ يتحدث الغزالي عن باعث آخر من البواعث التي تدفع فلاسفة الاسلام للالتحاق بركب فلاسفة اليونان وتقليدهم وهو الإحجام عن الاكتفاء بدين الآباء تصوراً منهم انّ إظهار الكياسة في الانقطاع عن تقليد الحق والاقبال على

1_ Stupid Vanity.

٢ـ تهافت الفلاسفة، ص ٧٢.

3_ S. T. P. 137.

4_ S. T. P. 137.

تقليد الباطل، زينة وجمال[١].

ويوجه مالبرانش عين هذا الانتقاد والاحتجاج نحو بعض الفلاسفة المسيحيين، ويقول:

«انني أعجب من الفلاسفة المسيحيين، لأنهم بدلاً من ان يقدّموا عقل الله على عقل الانسان، وموسى على أرسطو، والقديس اوغسطين على الشارح التافه لفيلسوف كافر، لم يفعلوا ذلك، معتبرين الروح صورة للجسم»[٢].

٧ـ يقول الغزالي في انتقاده للفلاسفة بأنهم يعتبرون «أرسطو» الفيلسوف المطلق والمعلم الأول، ويلقبون افلاطون بإفلاطون الالهي»[٣].

ويوجه مالبرانش انتقاداً مشابهاً نحو اولئك الذين كتبوا شروحاً على كتب ارسطو وإفلاطون لكي يُحسبوا على مسلكيهما، ويقول:

«لو كتب أحد شرحاً على أرسطو سيُدعى بنابغة الطبعية[٤]، ولو كتب شرحاً على افلاطون سيُدعى بإفلاطون الالهي[٥]، لأنّ الفلاسفة يعتبرون «ارسطو» نابغة الطبيعة، و «افلاطون» إفلاطون الالهي.

٨ـ يقول الغزالي في شرّاح كلمات أرسطو بأن كلام مترجمي كلمات أرسطو لا يخلو من التحريف. كما انه بحاجة الى التفسير والتأويل. وقد أدى هذا الأمر الى وقوع نزاع بينهم[٦].

١ـ التهافت، ص ٧٢.

2_ S. T. xix.

٣ـ التهافت، ص ٧٤.

4_ Genious of nature.

5_ S. T. P. 148.

٦ـ التهافت، ص ٧٥.

وأفرد مالبرانش فصلاً عنوانه «حكم الشرّاح الجحف المتعصب»[١] تحدث فيه عن أخطاء شرّاح أرسطو وأحكامهم المجحفة البعيدة عن الحق.

٩ـ من أجل أن يمهّد الغزالي لشن هجومه على الفلاسفة المشائين، يتحدث عن وجود اختلاف بين شرّاح أرسطو، ويقول بأنّ أكثرهم اعتباراً في النقل والتحقيق هما: الفارابي، وابن سينا[٢].

ثم يهاجم بعد ذلك افكار الفلاسفة المشائين، دون ان يتجاهل خلال ذلك مهاجمة الفارابي وابن سينا ايضاً، فيصفهما بالمتفلسفين[٣]، ويصف اقوالهما بالتحكمات[٤]، والأحابيل[٥] ويعبّر عنهما برؤساء الضلال[٦]. ويقول بأنّ هذه الجماعة من الفلاسفة قد رفعوا «أرسطو» الى ما فوق الانسان، معتقدين انه قد هذّب العلوم الفلسفية من الحشو[٧].

وكان على مالبرانش ان يبحث عن مثل هؤلاء الشرّاح. وهل هناك شارح أفضل من ابن رشد الذي يصف أرسطو بمخترع المنطق وفلسفة الأخلاق والفلسفة الاولى التي أوصلها الى ذروتها؟[٨]

ولذلك يقول مالبرانش معترضاً على ابن رشد:

«يعتقد ابن رشد بأنّ نظرية أرسطو حقيقة مطلقة وفائقة وليس باستطاعة

1_ S. T. P. 147.

٢ـ التهافت، ص ٧٥.

٣ـ نفس المصدر.

٤ـ نفس المصدر، ص ١٤٤.

٥ـ نفس المصدر، ص ٨٢.

٦ـ نفس المصدر، ص ٧٦.

٧ـ نفس المصدر، ص ٧٤.

8_ S. T. P. 148.

أي أحد ان يضاهيه في العلم أو يقترب منه. فهو الذي علّم جميع الناس العقل والبرهان. وكلما توغل الناس في علمه أصبحوا أكثر علماً»(١).

ويضيف مالبرانش بعد ذلك قائلاً:

«ألا ينبغي ان يكون ابن رشد مجنوناً وهو يتكلم مثل هذا الكلام؟ وألا يؤدي التعصب ازاء هذه الشخصية (ارسطو) الى الفساد والمبالغة والبلاهة؟»(٢).

والعجيب انّ ابن رشد الذي يُتّهم هنا بشتى انواع التهم من قبل مالبرانش، قد تصدى بشجاعة وحزم للغزالي مدافعاً عن الفلسفة والفلاسفة من خلال كتابه «تهافت التهافت» الذي ألّفه رداً على كتاب الغزالي «تهافت الفلاسفة». والعجيب ايضاً ان العبارات التي اوردها مالبرانش نقلاً عن ابن رشد(٣) اقتبسها من «تهافت التهافت»، ولذلك يوحي ردّه بهذه الطريقة بأنّ الغزالي قد بُعث الى الدنيا من جديد وكتب تهافتاً آخر ثأراً من ابن رشد!

غير ان ملحمة تهافت مالبرانش لم تكتمل بعد، لأنّ ابن رشد فيلسوف مسلم ـ أي انه كافر من وجهة نظر مالبرانش ـ ولذلك لن يدفع مالبرانش لكتابة «تهافت» ضده للدفاع عن الديانة المسيحية. لذلك من أجل إكمال هذه الملحمة، لابد من البحث عن «ابن سينا» مسيحي لديه مكانة مؤثرة في الدين المسيحي بحيث يستطيع ان يخلق في مالبرانش مثل هذا الدافع الذي يدفعه لكتابة «تهافته»، أي «طلب الحقيقة». ولذلك نراه يقول في الصفحة الاولى من مقدمته على هذا الكتاب: «أنا لا أعجب من عامة الناس أو الفلاسفة الكافرين وغير المسيحيين... انما أعجب من الفلاسفة المسيحيين لأنهم بدلاً من أن

1_ ibid.

2_ ibid.

3_ S. T. P. 148.

يقدّموا عقل الله على عقل الانسان، وموسى على أرسطو، والقديس اوغسطين على الشارح التافه لفيلسوف كافر، لم يفعلوا ذلك معتبرين الروح صورة للجسم»[١].

ولا شك في انه يريد بالفيلسوف الكافر، «أرسطو». ولا شك في انّ ذلك الشارح التافه هو «ابن رشد». ويقول مالبرانش في ابن رشد أيضاً:

«ورغم ذلك فقد انتشرت آثار هذا الشارح في سائر أرجاء اوربا وحتى الى أبعد البلدان. وتُرجمت آثاره من العربية الى العبرية، ومن العبرية الى اللاتينية، ولربما الى لغات أخرى كثيرة. وهذا ما يكشف عن قبول أهل العلم بها... هذا المثال يكفي كي يشير الى تعصب أهل العلم ليس ازاء شخصيات كأرسطو فحسب، وانما الى شرّاح كابن رشد أيضاً»[٢].

اذن إذا عرفنا من هو الفيلسوف الكافر والشارح الحقير اللذان يعنيهما مالبرانش، فليس من الصعب معرفة من هو الفيلسوف أو الفلاسفة المتعصبون لأرسطو وابن رشد.

يقول جيلسون ـ الاخصائي في المسيحية والمؤرخ لفكر وثقافة القرون الوسطى وذو النزعة الأكوينية ـ بأنّ الفيلسوف المتعصب الذي يعنيه مالبرانش هو القديس توما الأكويني:

«جريرة توما الأكويني عند مالبرانش هي انه بدلاً من ان يتبع اوغسطين الذي يُعدّ المثل الأعلى للسنن المسيحية، اتبع أرسطو المشرك وشارحه التافه ابن رشد!»[٣].

يقول مالبرانش في موضع آخر:

1_ S. T. xix.

2_ S. T. P. 148-149.

٣ـ روح فلسفة القرون الوسطى، ص ٢١.

«الذي ينزع نحو أرسطو كثيراً، ليس باستطاعته ان يهضم سوى ارسطو فقط. فهو يريد ان يدرس كل شيء من خلال أرسطو. فيعتبر كل رأي مخالف لرأي أرسطو، رأياً خاطئاً. فهو مستعد لاقتباس بحوث أرسطو، من أجل ان يطرح هذه الاقتباسات في كل فرصة وموضوع»[١].

توما الاكويني، ادخل أرسطو الى الفلسفة والكلام المسيحيين، معتبراً ارسطو الفيلسوف المطلق، وابن رشد الشارح المطلق لأرسطو. وهو الذي كان يبدأ كل كلام بأرسطو وينهيه بعبارة لأرسطو. ولذلك كان مالبرانش الشديد الالتزام بالمسيحية والعاشق لاوغسطين يهاجم الأكويني بين فترة وأخرى دون أن يذكر اسمه صراحة للقدسية التي لديه عند المسيحيين.

اذن قصة التهافت تكررت مرتين: مرة في القرن الخامس الهجري واخرى في القرن السابع عشر الميلادي. وقد احتفظ أرسطو في المرتين بدوره كمعلم اول وزعيم للفلاسفة المشائين. غير انّ الغزالي، والفارابي، وابن سينا، اعطوا مواقعهم لمالبرانش، وابن رشد، وتوما الأكويني على التوالي.

وعلى ضوء الباعث المشترك عند كل من مالبرانش والغزالي في الخصومة الأرسطية، فقد كانا متماثلين في معظم القضايا التي كانوا يخطئون بها أرسطو، بل وحتى في معظم الردود عليه. ومما اتفقا عليه المسألتان التاليتان:

١ ـ المسألة الاولى من بين المسائل العشرين التي هاجم من خلالها الغزالي الفلاسفة وأدانهم بها هي مسألة القدم الزماني للعالم. اي ان العالم موجود مع الله ومعلول ومساوق له وغير متأخر عنه زمانياً[٢].

مالبرانش هو الآخر اتخذ من هذا الموضوع ذريعة لإبطال طبيعيات أرسطو

1_ S. T. P. 151.

٢ ـ تهافت الفلاسفة، ص ٨٦.

لأنه يعتقد بأن العلم موجود منذ الأزل[١].

اذن ينبغي أن نعرف لماذا يرفض كل من الغزالي ومالبرانش فكرة قدم العالم وأزليته. اي لماذا يعتبرانها غير منسجمة مع المحورية الالهية التي يؤمنان بها؟

الدافع الذي يشترك فيه الغزالي ومالبرانش هو تعظيم الله وتقديس قدرته. فالغزالي يقول بأنّ الفاعل ينبغي ان يكون مختاراً، وان يكون عالماً بما يريد كي يُعدّ فاعلاً، في حين انه تعالى عند القائلين بقدم العالم ليس مريداً، بل ليس لديه صفة أساساً، وأنّ ما يصدر عنه، يصدر باللزوم والضرورة[٢].

مالبرانش يقول بدوره: «لو قبلتم بأنّ العالم لا يمكن ان يكون صدوراً جبرياً عن جانب الله، لأدركتم عن قناعة بأنه ليس من الضروري ان يكون العالم أزلياً»[٣].

ويقول في موضع آخر: «المخلوقات ليست صدوراً أو فيضاناً جبرياً[٤] من جانب الالوهية بل انها متعلقة ذاتياً بارادة الخالق واختياره».

ويقول ايضاً: «خلق الله العالم في الزمان كي تُعرف قدرته وتعلق المخلوقات به وحاجتها اليه، وكي تتضح قيوميته»[٥].

فهذا الفيضان او الصدور الذي ينفيه مالبرانش، هو ذات المساوقة التي ينفيها الغزالي ويقول بأنّ مساوقة الله للعالم في نظر الفلاسفة كمساوقة ضوء الشمس

1_ S. T. P. 471.

٢ ـ التهافت، ص ١٣٢.

3_ N. G. P. 113.

4_ Necessary emanation.

5_ N. G. P. 163.

للشمس[١].

٢ـ الإشكال الذي اورده الغزالي ومالبرانش عن لسان الفلاسفة على الحدوث الزماني للعالم، يكاد يكون واحداً. فهذا الاشكال الفلسفي كما ورد على لسان الغزالي هو: إذا كانت الأحوال القديمة متماثلة وغير متغيرة، اذن فإما ألّا يوجد شيء منها قط، أو توجد دائماً[٢] أي إما ألا يوجد العالم قط، أو ان يكون موجوداً دائماً.

ويسجل مالبرانش إشكال الفلاسفة هذا بالشكل التالي:

«اذا كان من الأفضل ان يخرج العالم من كتم العدم، ينبغي ان يكون أزلياً. واذا كان من الأفضل ان يبقى في كتم العدم، ينبغي ألّا يوجد قط»[٣].

الظرفية، أهم العناصر المشتركة بين الغزالي ومالبرانش ضد المشائين

نقل الغزالي عن الفلاسفة مسائل في الطبيعيات قال بأنّ معارضتها لا تُعدّ واجباً شرعياً إلّا في أربعة مسائل. وأهم هذه المسائل الأربع تلك التي حملت عنوان المسألة السابعة عشرة في كتاب «التهافت»، وتُعدّ أهم مسائل هذا الكتاب وأشهرها، ومن اختراع الغزالي، وهي مسألة رفض مبدأ «السببية» في الطبيعة، وارجاعها الى «الاقتران». ولو راجعنا كتاب «طلب الحقيقة» لمالبرانش لوجدنا ان أهم مسائله هي مسألة الظرفية (Occasionalism) التي تعني هي الاخرى رفض مبدأ السببية في الطبيعة وارجاعها الى «الاقتران» أو «الظرفية».

يقول الغزالي بأنّ الفلاسفة يحكمون بأنّ هذا الاقتران المشهود في عالم

١ـ التهافت، ص ٨٦.

٢ـ نفس المصدر، ص ٨٨.

3_ N. G. P. 162.

الوجود بين الأسباب والمسببات، اقتران يلزم بالضرورة[١]، ويقول بأنه لا يرى ضرورة الاقتران بين ما يدعى سبباً عادة وبين ما يدعى مسبباً[٢]. ويؤكد على انّ اقترانهما يتم بواسطة تقدير الله الذي خلقهما متقارنين، وليس انّ الاقتران ضروري في نفسه أو انهما غير قابلين للافتراق[٣].

ولذلك نجده يتساءل: ما هو دليلهم على ان النار فاعلة؟ ثم يقول انهم لا دليل لهم سوى مشاهدة حصول الاحتراق حين ملاقاة النار «والمشاهدة تدل على الحصول عندها ولا تدل على الحصول بها»[٤].

ثم يعبّر عن رأيه قائلاً بأنّ النار جماد ولا يمكن ان يصدر عنها فعل، وفاعل الاحتراق هو الله[٥].

اذن فالاصول التي يؤمن بها الغزالي على هذا الصعيد هي:

١ ـ الاجسام فاقدة للتأثير.

٢ ـ يستند الفلاسفة في هذه المسألة الى الحس والمشاهدة فقط.

٣ ـ الحس والمشاهدة لا يكشفان سوى عن المقارنة بين ما يدعى بالعلة والمعلول، ولا يدلان على التأثير والسببية.

٤ ـ الفاعل الوحيد هو الله تعالى.

٥ ـ الله هو الذي يحرق القطن ـ مثلاً ـ عند مقارنة النار، وليس انّ النار محرقة للقطن.

وهذه الاصول هي ذات الاصول التي تؤلّف ظرفية مالبرانش. فهو يقول:

---

١ ـ التهافت، ص ٢٣٤.

٢ ـ نفس المصدر، ص ٢٣٧.

٣ ـ نفس المصدر.

٤ ـ نفس المصدر، ص ٢٣٨.

٥ ـ نفس المصدر.

«ارسطو لا يشك في ان لدى الكرة التي تصطدم بكرة اخرى، قوة تحرك بها الثانية. فهذا شيء محسوس، وهو امر كاف بالنسبة لهذا الفيلسوف، لأنه يبحث عن شهادة الحس دائماً»[١].

ويقول ايضاً:

«من وجهة نظر هؤلاء انّ الاجسام ذات جوهر متميز عن المادة، وهذا الجوهر هو العلة الحقيقية والأصلية للتأثيرات التي نشاهدها»[٢].

كما يقول:

«من الضروري ان اسجل بوضوح الحقائق الملاحظة على أخطاء قدماء الفلاسفة، وأكشف بايجاز عن وجود علة حقيقية واحدة فقط، لوجود ربّ حقيقي واحد. وما ذات جميع الأشياء وقوتها، سوى ارادة الله. فالعلة الطبيعية مهما كانت لا تعد علة حقيقية، وانما هي علة ظرفية[٣] أو علة مقارنة تبعث على ان يخلق الله هذا الفعل أو ذاك في ظل هذا الظرف أو ذاك[٤].

1_ E. S. T. P. 659.

2_ S. T. P. 447.

3_ Occasional cause.

4_ S. T. P. 448.

الفصل الخامس

الخليقة (الطبيعة والانسان)

قلنا بأنّ ثمة ثلاثة عوامل في كل فكر كلامي بمثابة ثلاثة أركان أصيلة وهي: الله، والطبيعة، والانسان. وأسلوب المتكلمين القدماء هو التحدث عن ذات الله وصفاته والعاملين الآخرين ـأي الطبيعة والانسانـ تحت عنوان أفعال الله.

وسبق أن تناولنا بالبحث رؤية مالبرانش والأشاعرة في موضوع الالهيات. وبقي ان نتناول العاملين الآخرين وهما الطبيعة والانسان تحت عنوان الخليقة، رغم انّ الخليقة أعمّ من الانسان والطبيعة، ولكننا نحصر البحث ضمن إطار هذين العاملين تماشياً مع ما هو متعارف في الفلسفة الغربية.

اسلوب مالبرانش والأشاعرة في دراسة نظام الخليقة

الدافع الذي كان لدى مالبرانش والأشاعرة دفعهم للتحدث على أساس الالهيات معتبرين ضمن هذا السياق الطبيعيات جزءاً من الالهيات. وكما انه لا يؤثر في عالم الواقع شيء غير الله، لا يُثار في الكلام شيء غير الالهيات. وقد كانت خطوتهم الاولى في الالهيات تثبيت قدرة الله وإرادته المطلقة، وقد كانت خطوتهم التالية الحد من تأثير العاملين الآخرين مضحين بهما من أجل تثبيت جلال الله.

والفرق بين الفيلسوف والمتكلم هو انّ الفيلسوف لا يشعر إلّا بهاجس معرفة

الوجود، ولذلك يختار طريقاً من أجل ان يعرف الوجود كما هو. فليس مهماً لديه من اين يبدأ، فقد يبدأ من الطبيعة والطبيعيات كما كان يفعل الفلاسفة القدامى، او يبدأ من النفس والانسان كما فعل ديكارت، أو يبدأ من الله، كما فعل سبينوزا.

اما المتكلمون الأشاعرة ومالبرانش فقد كان لديهم هاجس تقديس الله وتعظيمه ولذلك كانوا يرون من الضروري البدء من الله والاستمرار به.

ولو كان مالبرانش مجرد فيلسوف، ينبغي حينئذ القول -كما قال جيلسون- ان عليه آنذاك ان يستمر باللعبة من حيث انتهى ديكارت. فحينما لم يستطع الاستمرار في اللعب من خلال ورقتي جوهر المادة الممتد وجوهر النفس المفكرة، سعى للعب بورقة واحدة[١]. ولكن نظراً لكون «مالبرانش» متكلماً ملتزماً بالاصول المسيحية، لم ينظر الى الكلام مجرد لعبة يقوم بها بفراغ بال.

القاء نظرة على فهرس المواد والعناوين التي تناولها مثل الخطيئة الاولى، والخلاص، والمخلّص، والتجسيم، والتثليث ودور عيسى، وموته من أجل التخليص، ليؤكد على انه كان متكلماً مسيحياً أكثر من كونه فيلسوفاً ديكارتياً. فقد كان يتخذ من ديكارت مجرد واسطة لعمله الكلامي. وقد اتهمه جيلسون في فصل «إصالة علم الكلام» انه قد أعطى في الفلسفة الإصالة للكلام[٢].

اذن ينبغي القول: بما انّ «مالبرانش» كان يسعى للعب بورقة واحدة، فقد ترك الورقتين الاخريين جانباً. وقد قام الأشاعرة بنفس هذا العمل أيضاً فسلبوا النظام، والقانونية وحتى الجمال من الطبيعة، وسلبوا القدرة والاختيار من الانسان، كي يُتاح لهم -حسب زعمهم- فسح المجال لقدرة الله وارادته المطلقة.

١- نقد الفكر، ص ١٧٥-١٧٦.

٢- نفس المصدر، ص ٥٤-٥٦.

المبحث الأول:

الطبيعيات

المتكلمون كانوا دائماً ينطلقون من النتيجة الى المقدمات. والنتيجة التي كانت لدى مالبرانش والأشاعرة هي انّ الله تعالى قادر مطلق وفاعل وحيد في عالم الوجود. لذلك من أجل ان يمجد هؤلاء المتكلمون الصلحاء الجلال الالهي في أفضل صورة، عقدوا العزم على تقويض خليقته بكل ما يستطيعون.

هم يقولون الله عظيم ومتعال وقادر مطلق. لذلك ومن أجل اثبات هذه الفكرة، هل هناك برهان أفضل من رؤية الطبيعة والانسان عاجزين وضعيفين ذاتياً الى درجة كبيرة[1]؟ اذن ينبغي البحث عن مقدمة يظهر الانسان والطبيعة بموجبها عاجزين تافهين من أجل الوصول الى النتيجة المسجّلة منذ البداية. ولكن اين ينبغي ان نجد هذه المقدمة؟ وهل باستطاعة الطبيعيات الأرسطية ان تعطي مثل هذه المقدمة؟

عجز الطبيعيات الأرسطية عن تقديم نظام محورية الله

الطبيعيات والفيزياء الارسطية المقبولة في الفلسفة الاسلامية وكذلك في الفلسفة والكلام المسيحيين، غير قادرة قط على توفير مقدمة بمقدورها ان تحمل على عاتقها ثقل المحورية الالهية. لأننا نواجه في النظام الأرسطي كلاً من «الجواهر الخمسة» و «الأعراض التسعة». فالعقل والنفس جوهران وراء الطبيعة ومجردان، وهناك ثلاثة جواهر اخرى تؤلف الطبيعة والمادة.

الجوهر الأصلي للطبيعة هو «الجسم» القابل للأبعاد الثلاثة ومركب من

---

١ ـ نفس المصدر، ص ٤٨.

جوهري «المادة» و «الصورة». وتنبثق كل الفعلية والتأثيرات من «الصورة النوعية» التي تتبع لها جميع الخواص والأعراض.

العالم المادي ـ القديم زمانياً ـ عالم «الكون والفساد» و «الحركة والتغيير». والحركة هي الخروج من القوة الى الفعل. وهذان العاملان يكشفان عن حركات وأسباب تغيرات العالم.

الصور النوعية هي العامل الذي يوفر الحركة التي تلعب دور اضفاء الفعلية، وباعثه على تأثير الشيء في الشيء الآخر، والصور النوعية هي التي تُظهر «العناصر الأربعة»، و «الأمزجة»، و «الطبائع» و «النفوس»، سواء كانت نباتية أو حيوانية أو انسانية. وفعل كل موجود، يستند الى الصورة النوعية.

نظام الوجود، نظام ضروري يقوم على قانون العلية. ولا يظهر أي معلول بدون علة. ويصبح وجود المعلول ضرورياً وجبرياً مع وجود العلة. والمعلول لا يظهر من كل علة، بل لكل معلول علة معينة، أي انْ مبدأ العلية، ومبدأ الضرورة، ومبدأ السنخية، هو النظام المهيمن على العالم.

في العالم أربعة أنواع من العلل: علة فاعلية، وعلة مادية، وعلة صورية، وعلة غائية.

العلل الفاعلية أو العلل المانحة للوجود، ذات سلسلة من المراتب ولا يصدر عن كل علة سوى معلول واحد طبقاً لقاعدة «الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد». وعلى هذا الأساس ظهرت سلسلة مراتب الوجود. بينما تلعب «العقول العشرة» و «الأفلاك التسعة» دور الواسطة في العالم.

اما الله تعالى فيقوم في هذا النظام بمهمة «علة العلل» في الوجود، و «المحرك الأول» في الحركة، واقعاً على رأس هرم الوجود. وقد صدر عنه هذا النظام المعقد بهذا الترتيب والانتظام في صورة «الفيضان»[١].

---

١ ـ أرسطو لم يتحدث عن الفيضان، بل تحدث عنه المشّاؤون المتأخرون والافلاطونيون الجدد.

اذن نحن نواجه في هذه الطبيعيات نظاماً في منتهى التعقيد، يبلغ فيه دور الخالق تعالى أدنى مستوى له، بحيث يصدر فعل كل موجود، عن الصورة النوعية لذلك الموجود، ويستند الى الله تعالى من خلال عدة وسائط.

وعليه فهذه الطبيعيات ليست عاجزة عن إثبات انّ الله قادر مطلق فعال لما يشاء وفاعل مباشر في الوجود فحسب، وانما غير منسجمة مع مثل هذه الفكرة أيضاً.

وهكذا كان ينبغي على مالبرانش والأشاعرة:

أولاً، تقويض صرح هذه الطبيعيات وإخراجها من دائرة الكلام والفلسفة.

ثانياً، تشييد صرح طبيعيات جديدة بمقدورها الايصال الى النتيجة السالفة.

وقد بدا الأشاعرة ومالبرانش منسجمين تماماً في نفي الطبيعيات والوصول الى نتائج مشتركة ومتشابهة. وقد ابتدع الاشاعرة هذه الطبيعيات الجديدة ببراعة وذكاء. ووجدها مالبرانش في الطبيعيات الديكارتية.

رفض طبيعيات أرسطو

الأشاعرة يعتبرون أنفسهم، «أهل الإثبات» على صعيد صفات الله، في حين يُعرف المعتزلة بأهل النفي. ولكن ينبغي القول بأنّ هذا الأمر، على عكس ذلك في الطبيعيات. فالاشاعرة قد سلبوا عن العالم كل صفة واعتبروه بلا تأثير أو فعل أو نظام أو جمال، من أجل ان يفسحوا المجال لقدرة الله المطلقة وارادته المطلقة. ولذلك اخذوا يثيرون الشبهات حول حجية العقل كلما رفض العقل مثل هذا السلب والنفي.

ولابد أن نتوقع من مالبرانش الوصول الى نفس هذه النتيجة نظراً لاعتقاده كالأشاعرة أنْ «لا مؤثر ولا فاعل في الوجود إلّا الله».

موقف الأشاعرة

الأشاعرة ومن أجل تقويض أركان الطبيعيات الأرسطية، يرون من الضروري رفض قواعد واسس هذه الطبيعيات التي لا تنسجم مع أهدافاهم ولذلك نراهم:

١ـ يرفضون قاعدة «الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد»[١]، إذ طبقاً لهذه القاعدة ان الله لا يستطيع ان يُظهر كل هذه الظواهر بدون واسطة.

٢ـ يرفضون قاعدة «الضرورة العلية» أي «الشيء ما لم يجب لم يوجد»[٢]، لأنّ الله فاعل مختار، ولو كان ثمة وجوب في المخلوقات، يلزم ان يكون تعالى «موجَباً» و «مجبراً» في خلقها، بينا لا يوجد أي جبر في الخلق، وأنّ الله تعالى خلقها بحرية مطلقة، ولهذا السبب نراهم يطرحون «الأولوية» بدلاً من «الضرورة».

٣ـ لا يرون استحالة «الترجيح بلا مرجح»، لأنّ الفاعل المختار بمقدوره أن يرجح أي طرف من الطرفين اللذين يقدر عليهما، وطالما استعانوا في رأيهم هذا بالمثال التالي: لو وُضع بين يدي شخص ظامئ قدحين من الماء متماثلين من جميع الجهات، فإنه سيتناول أحدهما بدون مرجح[٣].

٤ـ يجيزون «إعادة المعدوم»[٤]، لأن الله قادر على كل شيء. وبامكانه ان يفعل كل شيء يخطر في الذهن. وليس عنده شيء محال عدا «اجتماع

١ـ راجع: المحصل للفخر الرازي، ص ٢٩٠ و ٢٩١؛ التهافت للغزالي، ص ١١٤ ـ ١٣٠؛ المواقف للايجي، ج ٤، ص ١٢٣.

٢ـ المطالب العالية للرازي، ص ٧٩.

٣ـ المواقف، ج ٦، ص ٦٨ و ج ٣، ص ١٠٩؛ شرح الاشارات، ج ٣، ص ١٣١؛ المواقف، ج ٨، ص ١٥٠ ـ ١٥٢ و١٨٦.

٤ـ بحوث في الملل والنحل، ج ٢، ص ٧٢.

النقيضين».

ومن الجدير بالذكر انّ هذه النقاط وغيرها، متصلة بالبديهيات واليقينيات العقلية قبل أن تُعدّ من أصول وقواعد الفلسفة الأرسطية. لذلك بما انّ «مالبرانش» ذو نزعة فلسفية أكبر من الأشاعرة، لم يتفق مع الأشاعرة في جميع هذه الأفكار. وهذاأمر سنتناوله بشكل أكبر حين التحدث عن عادة الله وسنة الله.

موقف مالبرانش

تجلت معارضة مالبرانش لنتائج ومعطيات فلسفة أرسطو في معارضته لاسلوب أرسطو واساس فلسفته. فهو يعتقد أنّ هذه الفلسفة تقوم على أساس حسي. أي ان «أرسطو» يلاحق في معظم الحالات الشهادة الحسية بدلاً من شهادة العقل. كما يرى مالبرانش انّ المنطق الأرسطي غير مفيد من حيث الاسلوب، وكان ينزع نحو الرياضيات الديكارتية.

ومن أجل المقارنة بين هذين الاسلوبين استعرض مالبرانش العديد من المباحث خلال عدة فصول كالتالي:

١ـ الفلاسفة عند عدم تنظيم دراساتهم، يُنهكون الذهن بموضوعات ذات نسب وعلاقات كثيرة وتعتمد على مقدمات كثيرة.

٢ـ ارسطو كنموذج على ذلك.

٣ـ على العكس من ذلك، الرياضيون، فإنهم ينطلقون بانسجام للبحث عن الحقيقة لاسيما اولئك الذين يستخدمون الجبر والتحليل.

٤ـ اسلوب الرياضيين يزيد من قدرة الذهن بينما يعمل المنطق الارسطي على تدميرها[1].

1_ S. T. P. 207.

٥ـ اساليب زيادة حيز الذهن وقدرته، وضرورة الرياضيات (الهندسة) والجبر في هذا الشأن[١].

هذه النزعة الشديدة التي لديه نحو الرياضيات بدلاً من المنطق الأرسطي، كانت تحفزه على ملاحقة الاسلوب الديكارتي، والتحدث عن اصول شبيهة بما أورده ديكارت في كتابه «المقال في المنهج»، لاسيما على صعيد «الوضوح» و «التمايز» الديكارتيين، وكذلك التجزئة والتحليل والتركيب في الحقل الرياضي[٢].

اذن رغم انّ إله مالبرانش يحترم العقل أيضاً، ولكنه إله ينزع مثل مالبرانش نحو الرياضيات فقط ويعمل من خلال أبسط الطرق[٣]. وأبسط الطرق، هي القوانين الرياضية البسيطة العامة[٤].

اذن فالرب الأشعري يحارب المبادئ العقلية الأرسطية، والرب المالبرانشي يرفض الاسلوب الارسطي غير الرياضي.

مالبرانش يعتبر طبيعيات أرسطو، معقدة وغير واضحة وغير متمايزة، ويعتقد انّ المشائين والمدرسيين قد استخدموا بعض الاصطلاحات لتبيان الظواهر، ولكنها غير واضحة ليس للآخرين فحسب، بل حتى لهم ايضاً.

يقول مالبرانش:

«أرسطو قد استخدم هذه الاصطلاحات بكثرة، وتمتلئ كتبه بها. بعضها مجرد مفاهيم انتزاعية منطقية. فقد كان يبيّن ويحل كل شيء عن طريق هذه المفاهيم المحببة. فمن الصعب على أتباع أرسطو ان يفهموا أنّ مفاهيم من قبيل الجنس،

1_ S. T. P. 419, 431.

2_ S. T. P. 437-439.

3_ S. T. P. 456.

4_ S. T. P. 457.

والنوع، والفصل، والقوة، والفعل، والصورة، والطبيعة، والكيفية، والعلة بالذات، والعلة بالعرض، لا تحمل أي معنى»[١].

اي انّ إله أرسطو يسعى للعمل بشكل معقد من خلال هذه المفاهيم. وهذه المفاهيم مبهمة ومعقدة وغير واضحة الى درجة بحيث لا يملك اي فيلسوف صورة واضحة عنها.

اما إله الأشاعرة فانّه يعمل وفق أبسط الطرق والتي تتمثل في التدخل المباشر وفق الارادة الجزافية.

ورد في كتاب شرح المواقف للايجي بعد ذكر مختلف آراء الفلاسفة في الطبيعيات بجميع ألوانها:

«والغرض من نقل هذه الاختلافات إبداء ما ذكروه من الخرافات ليتحقق ويتبين للعاقل الفطن انه لاثبت أي لا حجة لهم فيما يقولونه ويعتقدونه ولا معوّل على ما ينقلونه من أوائلهم ويعتمدونه، وانما هي خيالات فاسدة وتمويهات باردة يظهر ضعفها بأوائل النظر ثم البعض بالبعض يعتبر»[٢].

اي مثلما يرى مالبرانش عدم وضوح هذه المفاهيم وعدم تمايزها، يعتبرها الايجي خيالات باطلة ووهميات ضعيفة. ويقول بأنّ إلصاق هذه الحوادث والظواهر بالله مباشرة، أسهل الطرق وأقصرها. كما يقول:

«وإنّ في الاعتراف بالفاعل المختار واستناد الأشياء اليه ابتداءً كما مرت اليه الاشارة مرة بعد اخرى، فائدة جليلة وهي انّ فيه المندوحة من أمثال هذه التمحلات»[٣].

أي ليست هناك حاجة الى تلك المسائل المعقدة من قبيل المادة، والصورة،

1_ S. T. P. 443.

٢ـ شرح المواقف، ج ٧، ص ١٣٦.

٣ـ شرح المواقف، ج ٧، ص ١٩٠.

والاستعداد، والقوة، والفعل، والعقول العشرة، والأفلاك التسعة، والنفوس الثلاثة والعناصر الأربعة والجواهر الخمسة الخ.

أهم المفاهيم الأرسطية المتعارضة مع الظرفية

من أجل الاستهانة بنظام الطبيعة، ان ننتزع من هذا العالم العديد من القضايا التي اولها قضية «القدم». وقد رأينا كيف كان الاشاعرة ومالبرانش يصرون بشدة على الحدوث الزماني للعالم. يقول الايجي في شرح المواقف ان نزاع الحكماء والمتكلمين في مسألة حدوث وقدم العالم، ليست حول جواز او عدم جواز استناد القديم الى فاعل، وانما حول: هل الفاعل الموجِد للعالم، موجَب (مجبر) أم مختار؟[1] وبما انّ الأشاعرة يكرّسون جهودهم لاثبات الارادة والاختيار الالهيين المطلقين، ينبغي عليهم في مثل هذه الحال الاعتقاد بالحدوث الزماني للعالم[2].

والقضية الثانية من طبيعيات أرسطو التي تعرضت للهجوم الاشعري والمالبرانشي هي وجود «الصورة النوعية». فمن وجهة نظر أرسطو تُعدّ جميع آثار وخواص وأفعال الأشياء مستندة مباشرة الى صورها النوعية، وهو مالا ينسجم مع مؤثرية الله التامة وفاعليته المباشرة.

ولذلك يرفض الأشاعرة مالبرانش وجود الصور النوعية في الأجسام ويستخفون بها. فطبقاً للفيزياء الديكارتية التي تؤلف أساس طبيعيات مالبرانش «ينبغي سلب الطبيعة أو الصورة المصطلحة التي يعدّها أرسطو وأتباعه في القرون الوسطى عللاً داخلية للحركة، والنمو، والتغذية، والانتاج،

---

١ ـ شرح المواقف، ج ٣، ص ٧٩.

٢ ـ سبق ان أشرنا الى ذلك.

والاحساس في الأجسام الحية والميتة، من المادة تماماً»[١].

نظام الطبيعة طبقاً لوجهة النظر الأكوينية مؤلف في الأصل من الطبائع، أي من المبادئ الفعالة. وهي تمثل علة حركات المادة ومختلف أفعالها.

بتعبير آخر: ان كل طبيعة أو صورة، هي فعل وقوة بالذات[٢]. ولهذا السبب يعتبر مالبرانش هذه الفكرة من أخطر الأخطاء في فلسفة القدماء، ويقول:

«يعتقدون أنّ الاجسام ذات جوهر متميز عن المادة، وهذا الجوهر هو العلة الحقيقية أو الأصلية للتأثيرات التي نشاهدها. ولتبيين هذه الآثار يتصورون وجود الصور النوعية أو الكيفيات الحقيقية أو الموجودات الاخرى»[٣]، في حين «لا توجد سوى علة حقيقية واحدة لوجود إله حقيقي واحد. فذات وقوة جميع الأشياء ليست سوى ارادة الله»[٤]. «أنا لا أحصل على شيء من ذاتي، أي من تلك الطبيعة أو الذات التي يتصورها الفلاسفة، بل يحصل كل شيء من قبل الله وأحكامه ومقدراته»[٥].

ويضفي مالبرانش في موضع آخر على هذه الفكرة صبغة الاستدلال الرياضي الديكارتي حينما يقول:

«هذا الأمر لا يحظى بتأييد العقل فحسب، وانما هو واضح من الاقتصاد الموجود في الطبيعة أيضاً. فما يستطيع الله ان يفعله عن طريق سهل ومباشر، لن يفعله عن طريق معقد قط، لأن الله لا يقوم بعمل لا فائدة منه ولا دليل يقوم عليه. قدرته وحكمته لا تبرهنان على فعله للأعمال الجزئية البسيطة بواسطة

١ـ نقد الفكر، ص ١٨٨.

٢ـ نقد الفكر، ص ١٩٠.

3_ S. T. P. 447.

4_ S. T. P. 448.

5_ D. M. 7. 15.

الطرق الصعبة المعقدة. وانما تؤكدان على فعله للأعمال العظيمة بواسطة الطرق البسيطة المباشرة... اذن فهؤلاء الذين يؤمنون تماماً بالصور النوعية والقوى والنفوس في الحيوانات والتي تتولى القيام بنشاطاتها المختلفة، يعتقدون أيضاً ان الله فاقد للذكاء والفراسة»[١].

وذلك لأنّ الاعمال التي بمقدوره ان ينجزها ببساطة وبشكل مباشر، ينجزها بطريقة معقدة وبوسائط مختلفة. وهذا هو ذات الكلام الذي ورد في «شرح المواقف» الذي يعتقد انّ طريق الله أسهل مؤونة، وعلى قول مالبرانش أكثر اقتصادية»[٢]، وأن تدخله بسيط وبلا واسطة.

ويقول بول ادواردز أن حذف الصور النوعية، والكيفيات الحقيقية، والقوى، والفعليات، وغيرها، من أبرز خصوصيات طبيعيات مالبرانش[٣].

وتحدث مالبرانش نفسه في فصل مفصل عن عدم حقيقية الكيفيات الثانية، وسعى للبرهنة على ذلك[٤].

وللمذهب الأشعري موقف مشابه بهذا الشأن. ويقول ابن ميمون بأنّ الأشاعرة ينكرون الطبيعة، ويرفضون أن تعيّن الطبيعة نوع العرض الحاصل في كل جسم[٥].

ويقول السيد عبد الحي نقلاً عن «شرح المواقف»، و «مقالات الاسلاميين: الله بالمعنى الحقيقي هو العلة الوحيدة من وجهة نظر الأشاعرة. فليس بمقدور أي

1_ S. T. P. 231.

٢ـ كلما تحدثنا عن الاقتصاد الفكري لمالبرانش منذ الآن فصاعداً، نقصد هذه الفكرة بالذات.

3_ Edwards Paul vol. 5.p.140.

4_ S. T. P. 442.

٥ـ دلالة الحائرين، ص ٢٠٦، المقدمة السادسة.

شيء مخلوق أو أية قدرة مخلوقة ان تكون علة لشيء ما. فهؤلاء ينكرون الاعتبار العيني للعلية في الطبيعة. ولا توجد لدى أشياء الطبيعة أو موجوداتها أية قدرة أو كيفية بمقدورها التأثير»[١].

ويقول أيضاً:

«الفلاسفة يزعمون انّ الاختلاف في العناصر والمركبات، غير ناجم عن الهيولى أو الصورة الجسمية المشتركة في جميعها، وانما عن أمر خاص ذاتيّ بها يُعبَّر عنه بالصورة النوعية. والأشاعرة لا يعتبرون هذا الأمر المختص جوهراً وانما هو عرض لا يستند الى الجوهر، بل فعل الله المباشر الذي يُخلق مع الجسم على شكل عادة»[٢].

بانتفاء الصور النوعية، تنتفي طبيعيات أرسطو بأسرها ايضاً. وقد وجّه مالبرانش الانتقاد الشديد خلال فصل مستقل نحو آراء ارسطو في العناصر الأربعة، والطبائع والأمزجة والحركة القسرية، والحركة الطبيعية، والحيز الطبيعي للأجسام، والاستعداد، والكون، والفساد، الخ، انطلاقاً من دافع محورية الله»[٣].

الأشاعرة وبعد رفضهم للصورة النوعية، توصلوا الى النتائج التالية ايضاً:

١ـ لايوجد أي اختلاف بين الأجسام، ولذلك يقول محشي شرح المواقف: «فانهم يقولون بتماثل الأجسام فلا طبيعة ولا اقتضاء واختصاص الأجسام بالآثار بإرادة الفاعل المختار»[٤].

٢ـ لا يوجد لدى أي جسم «حيّز طبيعي» ومعيّن يلزم لصورته، كما كان

١ـ تاريخ الفلسفة في الاسلام، مقال المذهب الأشعري.

٢ـ شرح المواقف، ج ٧، ص ٥١.

3_ S. T. pp. 467-469.

٤ـ شرح المواقف، ج ٧، ص ٦٣.

يتصور أرسطو «وإنّ الجسمية إذا حلّت في الهيولى تخصصت بحيز معين لارادة الفاعل المختار الذي أوجد الجسمية فيها باختياره»[١].

٣ـ عدم وجود الاستعداد والامكان الاستعدادي. ولذلك نراهم يقولون معترضين على استدلال الفلاسفة المعتقدين بالإمكان الاستعدادي:

«هذا الاستدلال الذي هو بالإمكان الاستعدادي مبني على أصلهم الفاسد وهو نفي القادر المختار والقول بالايجاب بناء على انّ المبدأ عام الفيض بالنسبة الى جميع الممكنات. فلا يختص ايجاده ببعض دون بعض إلّا لاختلاف استعدادات القوابل. وسيبين أنّ المبدأ المختار يفعل ما يشاء بمجرد ارادته»[٢].

٤ـ اذن وبعد عدم الأخذ بقاعدة «الواحد»، ينبغي القول انه لا يلزم أي إعداد ولا علّة معدّة في الفعل والانفعالات الطبيعية «وإنّ المبدأ فاعل مختار فلا حاجة الى إعداد... فيبطل القول بأنّ الصورة أو الكيفية معدّة لصدور المزاج عن المبدأ»[٣].

٥ـ بعد نفي الإعداد والعلة المعدة ينبغي القول انه لا توجد اية عليّة في الطبيعة بأيّ نحو من الأنحاء: «الأشاعرة لا يقولون بالعلّة والمعلول أصلاً فإنّ الموجودات بأسرها عندهم مستندة الى الله تعالى ابتداءً بلا وجوب»[٤]. وهذه هي ذات النتيجة المهمة التي كان يلاحقها مالبرانش.

طبيعيات مالبرانش والأشاعرة

بعد انْ قوّض مالبرانش والأشاعرة طبيعيات أرسطو حسب ادعائهم، حل

١ـ نفس المصدر.

٢ـ نفس المصدر، ج ٤، ص ١٤ و١٥.

٣ـ نفس المصدر، ج ٧، ص ١٦٣.

٤ـ نفس المصدر، ج ٤، ص ١٨٠.

الدور كي يصوغوا طبيعيات اخرى بمقدورها تلبية دوافعهم وكلامهم. بتعبير آخر: الموضوع المهم في الطبيعيات بالنسبة لهم هو: «ما هو الجسم؟» وليس «هل يوجد جسم؟» اي البحث عن ماهية الجسم لا عن وجوده.

ولو سألنا الفلاسفة المشائين: ما هو ذلك الشيء الذي يمثل قوام الجسم ولا ينفصل عنه؟ لأجابوا: هو الهيولى والصورة. وهذه الصورة أعمّ من «الصورة الجسمية» و «الصورة النوعية». وتنوع الأجسام يعود لتنوع الصورة النوعية.

وهذا النوع من الطبيعيات لا يتماشى مع نهج مالبرانش والأشاعرة. فهؤلاء يريدون طبيعيات بسيطة وغير معقدة، وتكون فيها جميع الأجسام واحدة، ولا يوجد بينها أي اختلاف، ولا يوجد لأي منها اقتضاء أو تأثير، بحيث تعود جميع الاختلافات والاقتضاءات الى ارادة الله ومشيئته.

ومن خلال هذه الطبيعيات توصل الأشاعرة الى «الجوهر الفرد»، وتوصل مالبرانش الى «الجوهر الممتد». غير ان الاشاعرة جمعوا العديد من العناصر ومن كل مكان ـ حتى تلك العناصر التي كانت لدى خصومهم المعتزلة، ملفّقين بعضها الى البعض الآخر ببراعة كاملة مدّعين أنّهم قد شيّدوا طبيعيات متناسقة ومتقنة لا يحكمها شيء عدا الالهيات.

اما مالبرانش فلم يكن يواجه مشكلة كبيرة في الوصول الى مثل هذه الطبيعيات، لأنّ «ديكارت» قد خلق له هذه الطبيعيات من قبل، ولم يكن لديه من همّ سوى ان يمزجها بالهياته ويحقق النتيجة المتوخاة.

طبيعيات مالبرانش

نلاحظ في طبيعيات مالبرانش تأثير ديكارت واوغسطين معاً، ولذلك ينبغي تمييز العنصرين الديكارتي والإشراقي فيها:

العنصر الديكارتي

كان ديكارت قد شيّد نوعاً من الطبيعيات التي هبط بتعقيداتها وتنوعاتها، وجمالاتها الى مستوى آلة لا روح فيها ولا حياة ولم يُستخدم فيها سوى الجوهر الممتد. ولذلك كان هذا اللون من الطبيعيات يتلاءم مع مالبرانش.

كانت فلسفة ديكارت تتميز بتلك البساطة، والوضوح، والتمايز الذي كان مالبرانش يبحث عنه. فكان بمقدور مالبرانش ان يهبط من خلال هذه الفلسفة بعالم الطبيعة الى مجرد جوهر ممتد لا خاصية له، مشاهداً يد الله هي التي تحرك هذا العالم باستمرار وفي كل لحظة.

يقول مالبرانش خلال المقارنة بين المنطق الأرسطي والرياضيات الديكارتية، وبعد التأشير على غوامض فلسفة ارسطو:

«لو ألقيت نظرة على اسلوب الفلسفة الديكارتية لما داخلك شك قط في دقتها واستحكامها، لأن «ديكارت» لا يستدل على أساس المفاهيم الواضحة. فقبل تناوله للمفاهيم المعقدة، يبدأ من أبسط المفاهيم التي تقوم عليها هذه المفاهيم المعقدة»[١].

ويقول أيضاً:

«من أجل دراسة خواص الامتداد ينبغي ان نبدأ كديكارت من أبسط العلاقات، ثم ننتقل من هذه الخواص البسيطة الى الخواص المعقدة. ليس لأنّ هذا الاسلوب طبيعي فقط ويساعد الذهن على القيام بمثل هذه الأعمال، بل لأنّ الله مع النظام أيضاً ويعمل وفق أبسط الطرق. فهذا الاسلوب يدفعنا لفهم أفعال الله على الوجه الأفضل»[٢].

بتعبير آخر: بما انّ الله يعمل وفق الطرق الأسهل، لذلك لا يعمل إلّا مع الامتداد، فيجعل العالم بأسره منسجماً معه دون الحاجة الى الصور النوعية،

1_ S. T. P. 558.

2_ S. T. P. 455.

والاستعداد، والمزاج. أي انّ «مالبرانش» كان يرى عظمة الله في اختياره للعمل الأسهل والطريق الأبسط: «لقد خلق الله جميع هذه الأشياء الرائعة التي نلاحظها في الطبيعة، بالامتداد فقط»[١].

اذن فالطبيعيات الديكارتية بمقدورها ان تكون أرضية موائمة للتعبير عن فكرة «لا مؤثر ولا فاعل في الوجود إلّا الله».

الاختلاف مع ديكارت

يختلف الدافع الذي لدى ديكارت عن دافع الاشاعرة وحتى عن الدافع الذي كان لدى مالبرانش.

ديكارت غارق في حب الرياضيات، وفي الوقت نفسه كان فيلسوفاً يعيش في قلبه هاجس معرفة الله: فلم يكن ينظر الى الرياضيات كعلم أعلى فقط، وانما يعتبرها ايضاً العلم الوحيد الذي تنبثق منه جميع العلوم.

«فكان عالماً هندسياً يتطلع الى ان تكون الطبيعيات جزءاً من الرياضيات العامة. ولذلك لم يكن يقو على عدم تجاهل القوة التي تسبب المشاكل وتبعث على الاستياء، وانما ينبغي عليه ان يطهّر عالم الطبيعة من وجود الصور والطبائع والقوة، وألّا يبقي في عالم الطبيعة شيئاً سوى الامتداد»[٢].

اما الأشاعرة ومالبرانش فكانوا يحاولون البرهنة على انفراد الله تعالى بالعلية والفاعلية، وجعل الطبيعيات جزءاً من الالهيات. ولذلك كانوا مجبرين على حذف القوة، والتأثير، والصورة، من عالم الطبيعة.

اي انهم كانوا يلاحقون البساطة، والوحدة، كما هو الحال عند ديكارت، غير انّهم كانوا يريدون الوصول الى الوحدة في عالم الوجود من خلال حصر جميع

1_ S. T. P. 230.

٢ـ نقد الفكر الفلسفي الغربي، ص ١٩١.

العلل في علة واحدة، بينما كان ديكارت يسعى للوصول الى الوحدة في عالم المعرفة عن طريق حصر جميع العلوم في علم واحد.

اذن كانت ترافق الجانبين نزعة فكرية وحدوية، مما أدى الى وصولها الى نتائج متماثلة في الطبيعيات[١].

بالرغم من انّ الله تعالى، يحتل موقعاً مهماً في الفلسفة الديكارتية، لكنّ فلسفته لم تكن تنزع نحو محورية الله كما ينبغي، وذلك على حد قول باسكال: «إنّ هدف ديكارت في جميع فلسفته هو أنْ يطرح الله جانباً، لأنه يريده فقط ان ينقر بسبابته العالم لتحريكه، وفيما عدا ذلك لا حاجة لديه الى الله»[٢].

ديكارت، كان ينطلق في المعرفة الرياضية خطوة خطوة الى الأمام، وحينما بدأ بالمفاهيم البسيطة الواضحة ووجد نفسه جوهراً مفكراً، اخذ يقول: لربما ما أجده وأشعر به، لا حقيقة له قط، ولربما يخدعني في ذلك شيطان ماكر. ولذلك كان يجد نفسه مضطراً لإثبات وجود الله في الخطوة الثانية من أجل أن يبدد احتمال انه نائم أو متأثر بخداع لاشيطان، ولكي يطمئن الى وجود عالم خارجي.

اي انه كان يرى الحاجة الى الله من أجل الخروج من الشك وإثبات عالم الخارج فقط، ولو كان قد وجد في مساره الرياضي طريقة اخرى بمقدورها اثبات حقيقة العالم الخارجي بدون الله، لربما كان قد لجأ اليها[٣].

اما مالبرانش، فكان مؤمناً مسيحياً، لم يدع إيمانه له أي مجال للشك والشبهة. فقد بدأ من الله وسعى لنفي تأثير أي شيء غيره. ولهذا السبب دفعه ايمانه للقول:

١ـ هذه هي ذات النزعة نحو الوحدة التي أشرنا اليها في المقدمة.

٢ـ نقد الفكر الفلسفي الغربي، ص ١٩١.

٣ـ نفس المصدر، ص ١٧٢ ـ ١٧٤.

«ديكارت ومثل اي انسان آخر كان في معرض الخطأ والتوهم. ولا نجد بين آثاره أثراً واحداً ـبما فيها هندسته ـ خالياً من ضعف الفكر البشري، رغم انه رجل عظيم ذو فلسفة جيدة وملائمة»[١].

ويقول أيضاً:

«لو أردنا اعتماد كلمات ديكارت بدلاً من كلام الله، لرجّحنا الانسان على الله، ولأدركنا انّ الأجوبة الفلسفية المشكوك فيها غير قادرة على هدايتنا نحو الايمان»[٢].

اذن بالرغم من انه لم يجد في فلسفة ديكارت النزعة نحو محورية الله[٣]، ولم يسع قط كي يُحل «ديكارت» محل «أرسطو»[٤]، لكنه وجد في طبيعيات ديكارت واسلوبه الرياضي عناصر مطلوبة من أجل وضع مشروع جديد. فكان هذا المشروع الجديد يستوعب نفس النتائج التي سبق ان توصل اليها متكلمو المذهب الأشعري، والتي سبق ان بيّنها اوغسطين بشكل آخر.

ولذلك لم يكن التلفيق بين ديكارت واوغسطين، امراً سهلاً بالنسبة لمالبرانش، بل وكان امراً ضرورياً أيضاً. وهذا ما كان يدفعه للقول:

«في المواضيع الكلامية، ينبغي متابعة عقائد السلف، إذ ينبغي علينا ان نحب الحقيقة، وفي هذا الوادي: أقدم العقائد، أكثرها إصالة وحقيقة. وفي المواضيع الفلسفية، الأمر على العكس تماماً، ولذلك من أجل حبّ الحقيقة ينبغي ان نبحث عن أفكار جديدة وكاملة»[٥].

1_ S. T. P. 215.

2_ S. T. P. 528.

3_ Cap. Vol. 4, p. 181.

4_ ibid, P. 185.

5_ S. T. P. 145-146.

العنصر الإشراقي

للأسباب أعلاه، اصبح مالبرانش اوغسطينياً في الكلام والالهيات، وديكارتياً في الطبيعيات. وهذه النزعة الشديدة التي كانت لديه نحو اوغسطين وبالتالي نحو افلاطون، ادت به الى ان يذهب الى ما هو أبعد من ديكارت في كثير من المواضع، بما فيها الطبيعيات، والظهور بمظهر الفيلسوف الإشراقي.

ولذلك نراه كشيخ الإشراق يبدأ من نفي الطبيعة والصور النوعية ويصل الى نظرية «المثل». وهذا ما يعبِّر في الواقع عن ذروة الالتحام بين الطبيعيات والالهيات. وقد توصل ضمن هذا السياق الى نتائج مماثلة وشبيهة بتلك التي توصل اليها شيخ الاشراق، بحيث تختلف كثيراً عن النتائج الأشعرية.

وهكذا بالرغم من كون مالبرانش عالماً فيلسوفاً ومتكلماً عارفاً، ولكن ينبغي القول بأنه كان ديكارتياً في الاسلوب والطبيعيات، وإشراقياً في الفلسفة، وأشعرياً في الكلام، وغزالياً في العرفان.

طبيعيات الأشاعرة

طبيعيات أرسطو الدالة على إثبات الجواهر الخمسة والأعراض التسعة، لم تحظ بتأييد الاشاعرة وديكارت ومالبرانش. فديكارت لا يعترف ـ فيما عدا الله ـ إلّا بجوهرين فقط هما «النفس» و «الجسم»، ولا يوجد في كل جوهر منهما سوى عرض واحد: الأول هو «الفكر»، والثاني هو «الامتداد».

وذهب الأشاعرة الى ما هو أبعد من ديكارت فقالوا فيما عدا الله تعالى بوجود جوهر واحد في العالم وهو «الجوهر الفرد»، رافضين وجود الجوهر المجرد سواء كان عقلاً أو نفساً.

ووردت فكرتهم هذه في شرح «المواقف» بالشكل التالي: «لا جوهر إلّا المتحيز أي القابل بالذات للإشارة الحسية كما مرّ من انهم نفوا الجواهر المجردة

وحكموا باستحالتها»[١].

والجوهر الفرد الذي يعترفون به، ليس غير قابل للقسمة الخارجية فحسب، وانما غير قابل للقسمة الوهمية أيضاً، لأنه لا حجم له[٢]، اي انه نقطة جوهرية.

ويقول الأشاعرة بالخلاء أيضاً كي يكون بمقدورهم ايجاد الجسم من خلال وضع الجواهر المفردة كلاً الى جنب الآخر. ولذلك فالجسم يتألف من جوهرين فردين على الأقل. وعدا الجواهر الفردة، لا يوجد شيء آخر تحت عنوان الهيولى أو الصورة. فيقول صاحب شرح المواقف:

«إذ على تقدير ثبوته (الجوهر الفرد)، لا صورة ولا هيولى ولا ما يتركب منهما، بل هناك جسم مركب من جواهر فردة»[٣].

ويقول ايضاً:

«أقل ما يتركب منه الجسم، جوهران من الجواهر الفردة»[٤].

اذن فالجوهر الفرد هو الجوهر الوحيد في عالم الطبيعة.

وهكذا يصل كل من ديكارت والأشعرية الى جوهر واحد على صعيد الجسم. ديكارت يصل الى الجوهر الممتد، والأشاعرة يصلون الى الجوهر الفرد. فكلاهما ينسب الى الجسم عرضاً واحداً بالذات. ديكارت ينسب «الكم المتصل» والأشاعرة ينسبون «الكم المنفصل». اي ان «ديكارت» يعتبر الجسم جوهراً ممتداً، والاشاعرة يعتبرونه عدداً من الجواهر الفردة.

ولذلك ينفي ديكارت، ومالبرانش، والأشاعرة، عن الجسم سائر الاعراض

---

١ ـ شرح المواقف، ج ٧، ص ٥ ـ ١٤؛ دلالة الحائرين، ص ٢٠٠.

٢ ـ ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص ٢٠٠.

٣ ـ شرح المواقف، ج ٦، ص ٢٧٦.

٤ ـ نفس المصدر، ص ٢٧٧.

الاخرى والتي يعبِّر عنها ديكارت بالكيفيات الثانية.

وفي فصل مسهب، ينبري مالبرانش لنفي الكيفيات الثانية عن الاجسام ويعتقد بأنه غير موجودة سوى في اذهاننا فقط[١].

من وجهة نظر متكلمي المذهب الأشعري، لا توجد الكيفيات إلّا في الذهن فقط. أي انها أعراض محضة، فانية وروابط ذهنية لا غير[٢].

الحركة، مقوّمة للطبيعة وقائمة بالله

رغم جميع التفاصيل الماضية، ليس بمقدور ديكارت، ومالبرانش، والأشاعرة، تبيين العالم المادي بأسره وبجميع تغييراته من خلال الكمية المتصلة أو الكمية المنفصلة.

فالكم المتصل او المنفصل لا يبيّن سوى سكونية الأجسام، لذلك ومن أجل إكمال ميكانيكيتهم، هم بحاجة الى الحركية ايضاً.

الامتداد، والحركة، هما الشيئان اللذان ينبغي اعطاؤهما الى ديكارت من أجل ان يصنع لنا العالم بأسره، مثلما سعى غاليلو من قبله للقيام بهذه المهمة من خلال الكتلة، والسرعة اللتين كان يعتبرهما مجرد كيفيات أولية.

من وجهة نظر ديكارت: جميع الأنواع التي نراها في الطبيعة، وجميع الاعراض والخواص التي نشاهدها، ناشئة من الحركة التي هي بدورها عرض يعرض لذلك الجوهر الممتد.

«من وجهة نظره، لا يبقى في عالم الطبيعة شيء سوى الامتداد، ومقدار ثابت من الحركة»[٣].

1_ S. T. P. 442.

٢ـ تاريخ الفلسفة في الاسلام، ج ١، ص ٣٣٨.

٣ـ نقد الفكر، ص ١٩١.

وبما ان الامتداد لا يقتضي الحركة قط، ينبغي في مثل هذه الحال أن تُنسب هذه الحركة الى شيء آخر هو الله. اذن ينبغي ان يكون هذا الرب عظيم الى مالا نهاية، بحيث ينتزع غير الامتداد، من الامتداد المكاني[١].

مالبرانش والخلق المستمر

مالبرانش يعتقد بأنّ الحركة والامتداد، تمثل الخواص الأصلية للجسم، اما باقي الأعراض والتي تدعى بالكيفيات الثانية فليست موجودة سوى في احساسنا، وقد خلقها الله في نفسنا مقترنة مع رؤية تلك الاجسام:

«فالله هو الذي يخلق في الجسم مقداراً ثابتاً من الحركة ويحفظه. ولا تنتقل هذه الحركة من جسم الى جسم آخر، وانما يخلق الله طبقاً لقوانينه البسيطة الخاصة بالحركة، حركة اخرى في الجسمين حين التقاء أحدهما بالآخر. اذن لا تُعدّ حركة أي جسم علة لحركة جسم آخر. وخالق الأجسام هو المحرك لها مباشرة وبدون أية واسطة»[٢].

يعتقد مالبرانش ايضاً:

«لو تم إدراك الجسم بوضوح، فهو شيء ممتد لديه قابلية فرض مختلف الأشكال والحركات، فيُصبح بواسطة وضع أشكاله، ذا أشكال وحركات معينة، ويجد خواص متفاوتة. كأجزاء الساعة الواحدة، لو وُضعت مختلفة الى جانب بعضها البعض لكانت حركتها مختلفة ايضاً»[٣].

من هذا نفهم انه لا يجد أي تفاوت بين الاجسام وأنها ليست سوى جوهر ممتد. وهو بهذا يريد أن ينسب اختلافاتها في الخواص وآثارها الى تدخل الله

١ـ نفس المصدر، ص ١٩٢.

2_ D. M. 7. 11.

3_ Edwards, pual, vol.5, p. 143.

المستمر وخلقه آناً بعد آن:

«لو وجد جسم انه مرتبط في وجوده بالله، فالله لا يخلقه فقط، وانما يحفظه ويسيّر شؤونه لحظة فلحظة. أي ينبغي ان يشاء الله تداوم وجوده ايضاً فضلاً عن ايجاده. اذن ينبغي ان يخلقه ويحفظه في لحظات متتالية في مكان واحد وهذه هي السكونية، او في لحظات متوالية في أماكن متعددة، وهذه هي الحركية»[١].

وانطلاقاً من ذلك يخلق كل من ديكارت ومالبرانش عالماً «لا توجد أية رابطة عليّة بين آناته الماضية والراهنة والمستقبلية. بكلمة: ان وجود مثل هذا العالم غير مستمر ولاثابت، وانما هناك وجودات متوالية، تُعدّ قدرة الله الخلاّقة علة لكل منها»[٢].

ويقيم مالبرانش العديد من البراهين الجديدة لاثبات هذه الفكرة التي سبق أن أشرنا الى بعضها، والتي من أهمها الأدلة التي اوردها في نفي تأثير الجسم على الجسم لايجاد الحركة، من قبيل اننا ليس لدينا أي مفهوم واضح عن ماهية هذا التأثير وحقيقته، واستحالة حركة العرض وانتقال الأعراض، ووجود إله واحد، ولا مؤثر في الوجود سوى مؤثر واحد[٣] الخ.

ويقول في نهاية المطاف:

«بما انّ إبقاء الخلق، عبارة عن خلقها المستمر، لذلك لا تنتهي عملية الخلق قط. فالله تعالى يمارس الخلق والإبقاء بإرادة واحدة، وذلك لابد أنْ تكون الآثار واحدة بالضرورة. وصفوة القول هي: بما انّ الأجسام لا تأثير لها قط، فالله هو الوحيد الذي ينسق تأثير أفعاله مع أفعال الخلق التي لا تأثير لها»[٤].

1_ ibid, S. T. P. 515-517.

٢ـ نقد الفكر الفلسفي الغربي، ص ١٩٢.

٣ـ نفس المصدر، ص ١٩٦ ـ ١٩٩.

٤ـ نفس المصدر، ص ١٩٩.

اذن يبدأ مالبرانش من الجوهر الممتد، ثم يجد فيه الحركة، ثم يرى يد الله متدخلة مباشرة وبلا واسطة في خلق العالم الدائمي لحظة فلحظة. وهذه هي عين النتيجة التي يحاول الاشاعرة بلوغها، والتي بلغها ديكارت أيضاً بدافع آخر.

الأشاعرة وعدم بقاء الأعراض

حينما يقول الأشاعرة بأنّ جميع الأجسام مركبة من جواهر فردة، لا يقولون بتفاوت بين الأجسام، فيعتبرون الاجسام جميعاً متجانسة، اما الاختلاف في الاعراض، فهو عبارة عن فعل الله المباشر الذي يجدد الاعراض في كل لحظة[1].

ومن أجل أنْ يسلط الأشاعرة الضوء على يد الله في الخلق المستمر للوجود، يقولون: «العرض لا يبقى زمانين»، ولذلك تبقى هذه الأعراض بالخلق الالهي المستمر، حيث يخلق تعالى في كل لحظة عرضاً جديداً مماثلاً للعرض السابق[2].

الاشاعرة ـعلى غرار مالبرانش ـ يولون الحركة عناية خاصة ويعتبرونها عامل الكون والفساد. ولذلك يعتقدون بالخلاء من أجل ان يُتاح للجواهر الفردة ان تنتظم أو تتفرق فتكون لديها خواص مختلفة[3].

فالله تعالى هو الذي يضع هذه الجواهر الفردة ـالتي لا خاصية لها ولا بُعد ولا حجم ـ الى جانب بعضها البعض، أو يُبعد بعضها عن البعض الآخر، بل وحتى يعدمها، او يضيف اليها جواهر فردة جديدة، صانعاً بهذا الاسلوب خواص وكيفيات وأجسام جديدة.

الحركة هي الاخرى، عرض. ونظراً لاستحالة انتقال العرض، يستحيل

---

١ ـ شرح المواقف، ج ٧، ص ١٦٢.

٢ ـ نفس المصدر، ج ٥، ص ٣٧؛ دلالة الحائرين، ص ٢٠٧.

3_ Isl. Occ. P. 28.

كذلك انتقال الحركة. ومعنى هذا: لا يؤثر أي جسم على جسم آخر. فالله هو الذي يخلق الحركة في كل لحظة وآن، فيخلق تبعاً لذلك سائر الأعراض والخواص والآثار. اي انّ هذه الآثار ليست مودعة في الاجسام، ولو بنحو الكمون والبروز أو القوة والفعل.

وعليه ينبغي القول بأنّ الله يخلق «السكون» في كل آن ايضاً لأنه عرض. والصور الطبيعية هي عرض أيضاً لأنّ الاجسام جميعاً مؤلفة من جواهر متماثلة. إذن فالاختلاف، في الأعراض فقط. وبما أنّ الاعراض لا تبق في آنين، فالله تعالى يخلقها آناً بعد آن[١].

اذن فالأشاعرة يقولون بأنّ جميع خواص العالم متمثلة في العرض الذي لا يبق آنين أو زمانين، من أجل ان يقولوا بأن الله يخلق خلقاً جديداً في كل آن. والسؤال هو: لماذا لا يبق العرض؟

يقول الأشاعرة: البقاء نفسه عرض. ونظراً لعدم جواز قيام العرض بالعرض، فلا يجوز بقاء العرض.

التلاحم بين الطبيعيات والالهيات عند مالبرانش والأشاعرة

طبقاً لما تطرقنا اليه، يتحد كل من مالبرانش والأشاعرة في دافع واحد، أوصلهم الى نتائج واحدة هي:

١ ـ الأجسام ليس لها أي تأثير أو خاصية.

٢ ـ ليس بمقدور، أي جسم أن يؤثر على جسم آخر.

٣ ـ الله هو الذي يخلق الأجسام وآثارها وخواصها في كل لحظة.

اذن فأي نوع من العلية، مسلوب من الأجسام ولو بنحو الإعداد، والله وحده هو الذي يُحدث التأثيرات بشكل مباشر وهذه هي ذات النتيجة التي

---

١ ـ للوقوف على الآراء الأشعرية بشكل كامل راجع؛ دلالة الحائرين، ص ٢٠٦ ـ ٢١١.

كان ينبغي ان يصلوا اليها. ولذلك كُتبت الطبيعيات على أساس الالهيات، وتمّ من خلال هذه الطبيعيات إثبات الالهيات.

ورد في شرح المواقف ان قدرة الله تعالى تتعلق بجميع الموجودات، لأنّ جميع الموجودات، ممكنة الوجود، ولا فرق من هذا الحيث بين الممكنات. وعليه تتساوى نسبة الذات الالهية مع جميع الممكنات. ولذلك لا تختلف الأجسام فيما بينها. وهذا ما يثبت الجواهر الفردة:

«لابد ايضاً من تجانس الأجسام لتركبها من الجواهر الفردةالمماثلة الحقيقة ليكون اختصاص بعضها ببعض الأعراض لإرادة الفاعل المختار إذ على تخالفها جاز أنْ يكون ذلك الاختصاص لذواتها فلا قدرة على ايجاد بعض آخر منها»[(١)].

ومعنى هذه العبارة هو: اذا كانت الأجسام مختلفة، سيكون اختصاص بعض الأجسام بالبعض الآخر ذاتياً، مما يعني سلب القدرة من الله تعالى. وبما أنّ الله قادر مطلق، إذن فلا تفاوت بين الاجسام.

وهذا واحد من المواضع التي يصطنع فيها الدافعُ دليلاً، وتلد فيها النتيجة مقدمة.

معارضة طبيعيات الأشاعرة ومالبرانش للحس

الطبيعيات التي اصطنعها الأشاعرة ومالبرانش تواجه إشكالاً مهماً هو: انّ جميع هذه الأقوال، تتعارض مع مشاهداتنا ووجدانياتنا الحسية. فنحن نلاحظ انّ لكل موجود تأثيره الخاص. فالنار تُحرق، والماء يروي الظمأ، والخبز يُشبع، فنحن نلاحظ تأثير الاجسام في كل مكان بشكل واضح. فإذا كان الأمر كذلك، فكيف ينسجم مع إسناد جميع التأثيرات الى الله تعالى مباشرة وبدون واسطة؟

---

١ ـ شرح المواقف، ج ٨، ص ٦٠.

ومن أجل ان يجيب مالبرانش والأشاعرة على هذا السؤال قدّموا طرق حل متماثلة، والتي يمكن التعبير عنها بالتقارن الفكري أو الظرفية أو الـ (Occasionalism)، والتي تُعتبر الميزة التي تميّز النظام الكلامي للأشاعرة ومالبرانش. لذلك من الضروري تناول الموضوعين التاليين بايجاز ضمن نفس السياق:

١ـ الحس يخطأ ويخدعنا.

٢ـ الظرفية أو التقارن الفكري.

الحس يخطأ ويخدعنا

الأشاعرة ومالبرانش شيدوا طبيعيات جديدة من أجل ترسيخ دعائم المحورية الالهية، قاموا على أساسها بنفي كل تأثير وعليّة عن كل ما يُعبّر عنه بالعلة الطبيعية، وحصر التأثير والعلة في الله وحده.

والإشكال الأول الذي يُثار فوراً ضد هذه الطبيعيات هو انها تتعارض مع الحس، سيما وانّ المحسوسات والمشاهدات تُعدّ في المنطق جزءاً من البديهيات. ومعنى هذا انّ هذه الطبيعيات تتعارض مع البديهيات أيضاً.

وهبَّ أصحاب هذه الطبيعيات لاتخاذ موقف هجومي ازاء مثيري هذا الإشكال، معبّرين خلالها ذلك عن تشكيكهم في حجية واعتبار الادراكات الحسية. ورأينا كيف اتهم مالبرانش ارسطو وابن رشد والمشائين جميعاً بالحسية وانصياعهم للحس، وكيف أسقط الاعتبار عن الادراك الحسي[١].

الحس من وجهة نظر مالبرانش

ينظر مالبرانش الى الحس والطبيعة من منظار الرهبانية المسيحية فهو يعتقد

1_ S. T. xxv.

انّ الخطيئة الاولى تأخذ بتلابيب الطبيعة والحس منذ وقوعها والى يومنا هذا، أي انّ الطبيعة قد تعرضت للشر في وجـودها، ونـزع الحس في ادراكـه نحـو الفساد. ولذلك انطلق للدمج بين هذه الرؤية والاسلوب الديكارتي، وقال:

«الحواس تغوينا وتخدعنا في كل لحظة. فهي قابلة للاعتماد في تعريفنا بالعلاقة التي ما بين الاشياء التي تحيط بالجسم والجسم، لكنها عاجزة عن ايقافنا على ماهية هذه الأشياء»(١).

ويقول أيضاً:

«ان استخدام الصحيح للحواس هو ان نستخدمها للحفاظ عـلى السـلامة والحياة... تعالوا كي نعترف بأنّ الحواس قد وُضعت بين يدينا للـحفاظ عـلى الجسم»(٢).

اي انّ بمقدور الحس ان يلعب دور المحافظة على الجسم فقط وليس بمقدوره ان يكون عاملاً للمعرفة. اي ان الحواس لديها فائدة عملية فقط لا علمية.

ويستعين مالبرانش بالعديد من الحالات للبرهنة عـلى خـطأ الحـواس(٣). ويصل في آخر المطاف الى نفس النتيجة التي ذكرها في مقدمة الكتاب: «علينا التعود على عدم تصديق الشهادة التي تقدمها الحواس عما يحيط بنا»(٤). وليس عجيباً ان تفرز الرؤية المالبرانشية هذه، مثالية باركلية.

الحس من وجهة نظر الأشاعرة

طبقاً لما أورده ابن ميمون، اتخذ الأشاعرة ازاء الحواس ذات الموقف الذي

1_ Cop. p. 184.

2_ ibid.

3_ S. T. pp. 19-87.

4_ S. T. xxiv.

وقفه مالبرانش. فهم يقولون بأنّ الحواس لا تنتج اليقين دائماً، ولذلك لا يمكن الاعتماد عليها، ولا ينبغي اخذها في مبادئ البرهان[١].

وهناك من يتساءل: لماذا يعتقد الأشاعرة بمثل هذه المقدمة؟ ولكنهم يردون قائلين: هذه المقدمة ضرورية جداً لأننا حينما ندرك بحواسنا بعض الأشياء التي لا تنسجم مع ادعاءاتهم، يقولون لا داعي للحس حينما يوجد لدينا شاهد عقلي[٢].

ويتحدث الغزالي في كتابه «المنقذ من الضلال» عن خداع الحواس ويقدم نماذج على هذا الخطأ: فنحن مثلاً نتصور الظل ساكناً لبطء حركته، والكواكب صغيرة لبعدها، ولذلك لا يمكن الوثوق بالحواس[٣].

وينقل ابن ميمون بعض الأمثلة التي يستعين بها الأشاعرة على إثبات خطأ الحواس إما لأنها خارجة عن قدرة ادراك الحواس لصغرها مثلاً، أو لوقوع الحواس في الخطأ حين ادراكها رغم وقوعها ضمن حيّز الادراك الحسي، فنتصور بعض الأشياء صغيرة رغم انها كبيرة، ونتصور بعضها كبيرة رغم انها صغيرة، أو نشاهد الشيء الموضوع في الماء منحنياً أو منكسراً رغم انه مستو[٤].

ومعظم الأمثلة التي يستدل بها مالبرانش على خطأ الباصرة شبيهة بأمثلة الأشاعرة والغزالي كالخطأ في ادراك الشكل والحجم بسبب البعد أو القرب، والخطأ في ادراك حركة الأشياء وسرعتها الخ.

---

١ ـ دلالة الحائرين، ص ٢٠٧.

٢ ـ نفس المصدر.

٣ ـ المنقذ من الضلال، ص ١٢٩.

٤ ـ دلالة الحائرين، ص ٢٠٧.

الظرفية والتقارن الفكري

بعد تحدث مالبرانش والأشاعرة عن الخطأ الذي يطال الحس، يتعمقون في صلب الموضوع ويقولون بأنّ الدقة العقلية تقول لنا بأنّ الخطأ ليس في الحس، وانما في قوة الفهم، او ناشئ عن الارادة حسب التعبير الديكارتي. فقوة الفهم او الادراك التي لدينا هي التي تقع في الخطأ بفعل الأهواء التي لا معنى لها. اي انها تفسّر تقرير الحس بصورة غير صحيحة. فلو اكتفينا على صعيد العلية أو السببية في الطبيعة، بتقرير الحواس، لرأينا انّ التقرير الوحيد الذي تقدمه لنا، هو وقوع التقارن بين ظاهرتين، غير أنّ قوة الفهم التي لدينا يعتريها الخطأ في فهم هذا التقارن فتعتبر تحت تأثير الأهواء إحدى الظاهرتين علة، والاخرى معلولة، في حين انّ المؤثر في الظاهرتين هو الله الذي خلق كلاً منهما مقارنة للاخرى.

بتعبير آخر: الحس لا يكشف سوى عن المقارنة بينما لا يدرك الارتباط والتأثير والتأثر. والشيء الوحيد الذي نراه هو التأثير عند الأشياء وليس التأثير بالأشياء. ولهذا يتساءل الغزالي: ما هو الدليل على ان النار فاعل الاحتراق؟ ثم يقول انه لا دليل للقائلين بذلك سوى مشاهدة حصول الاحتراق حين ملاقاة النار: «والمشاهدة تدل على الحصول عندها ولا تدل على الحصول بها»[١]. وهذا هو ذات الظرفية المالبرانشية التي هي عبارة عن التأثير المطلق لله وأنه الفاعل الحقيقي ولا علة سواه، وأنّ الظواهر الطبيعية ليست سوى ظروف مناسبة لاظهار الفعل الالهي ولذلك تُدعى بالعلل الظرفية او الظاهرية[٢].

---

١ ـ التهافت، ص ٢٣٨ و ٢٣٩.

2_ Isl. Occ. P.9.

الأشاعرة والظرفية

في شرح المواقف أُعيدت العلية الطبيعية في الكثير من المواضع الى المقارنة او الظرفية. ولذلك نسب الى ابي الحسن الأشعري، مؤسس المذهب الأشعري، قوله:

«وإنّ جميع الممكنات مستندة عنده الى الله سبحانه ابتداءً بلا واسطة، وأنه تعالى قادر مختار، فلا يجب عنه صدور شيء منها، ولا يجب عليه ايضاً. ولا علاقة بوجه بين الحوادث المتعاقبة إلّا باجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض كالإحراق عقيب مماسة النار، والري بعد شرب الماء، فليس للمماسة والشرب مدخل في وجود الإحراق والري، بل الكل واقع بقدرته واختياره تعالى. فله ان يوجد المماسة بدون الاحراق، وأن يوجد الإحراق بدون المماسة. وكذا الحال في سائر الأفعال»[١].

ويرى ابن ميمون أنّ من مسلمات المذهب الأشعري، إرجاع العلية الى التقارن. ويقول بأنهم لا يقولون بأن هذا الأمر سبب الأمر الفلاني. فحينما يصطبغ الثوب باللون الاسود حين مجاورته للصبغة السوداء، يقولون بأنّ الفاعل هو الله لأنه هو الذي أوجد السواد في الثوب حين مقارنته للون الاسود. ويرفضون اية عليّة حين حركة اليد ومن ثم حركة القلم، ويقولون بأنّ الله يخلق أربعة أعراض حين تحريك القلم: ارادة الكاتب، وقدرته على التحريك، وحركة اليد، وحركة القلم، غير انه لا توجد بينها أية سببية، وانما هناك المقارنة في الوجود فقط[٢].

ومن خلال تعميم هذا الأمر على سائر نظام الوجود، وإرجاع جميع العليّات

١ـ شرح المواقف، ج ٨، ص ٢٤١ ـ ٢٤٣.

٢ـ دلالة الحائرين، ص ٢٠٧.

الى المقارنة الصرفة، نصل الى مسائل مدهشة في آثار الأشاعرة كقولهم بظهور النبات عند اجتماع العناصر الأربعة، وليس ناشئاً منها[١]. وكذلك الأمر بالنسبة للخسوف والكسوف، حيث يقولونّ بأنّ الله هو الذي يوجد الضوء في الشمس والقمر في أكثر الأوقات، لكنه لا يوجد هذا الضوء عند الحيلولة. اي ان الحيلولة لا دخل لها في الخسوف والكسوف[٢].

كذلك يعتقدون انّ وجود أو عدم وجود الرسول، لا يلعب دوراً في ايجاد المعجزة. فالمؤثر الوحيد هو الله الذي يجعل المعجزة مقارنة لدعاء الرسول وارادته[٣].

وفوق هذا كله يقولون بأنّ المعجزة ليست علة عقلية لتصديق المؤمنين، وانما يخلق الله التصديق في المشاهد في نفس الوقت الذي تقع فيه المعجزة: «وهي (أي دلالة المعجزة على الصدق) عندنا ـ اي الأشاعرة ـ إجراءُ الله عادتَه بخلق العلم بالصدق عقيبه، اي عقيب ظهور المعجزة»[٤].

***

مالبرانش والظرفية

يُعدّ مالبرانش بطل الظرفية او التقارنية في اوربا. فبعد ان برهن على عدم إمكانية الوثوق بالحس، اكد على خلط معظم الناس بين التقارن والارتباط العلّي، وبين العلة المجازية والعلة الحقيقية:

«الناس يحكمون دائماً هكذا: حينما تقع ظاهرة ما بعد ظاهرة اخرى، يعتبرون الظاهرة المتقدمة علّة والظاهرة المتأخرة معلولاً، بينما يتجاهلون العلة الحقيقية

---

١ ـ شرح المواقف، ج ٧، ص ٣٨.

٢ ـ نفس المصدر، ج ٧، ص ١٣٥؛ فلسفة علم الكلام، ص ٥٨٩ ـ ٥٩٠.

٣ ـ شرح المواقف، ج ٨، ص ٢٢٠.

٤ ـ نفس المصدر، ج ٧، ص ٢٢٩.

التي هي الله. لذلك حين اصطدام كرتين يعتبرون حركة الكرة الاولى علة لحركة الكرة الثانية، كما يعتبرون ارادتنا علة لحركة يدنا وذلك لمشاهدتهم دائماً لتحرك الكرة الثانية بعد ان تصطدم بها الكرة الاولى. ولأننا نرى يدنا تتحرك كلما اردنا تحريكها، ولأننا لم نجد حسياً شيئاً آخر بمثابة علة لهذه الحركات»[١].

وهذا هو من ضمن حالات الخطأ التي تطرأ على الحواس والتي يتعرض لها البعض أسرع، ويتعرض لها البعض الآخر أبطأ:

«فقد يسقط شهاب، ويموت ملك في تلك اللحظة ايضاً. وقد يحدث قران بين الشمس والمريخ في اللحظة التي يولد فيها طفل ما ويظهر في ذلك الطفل أمر غير عادي. فهذا الأمر يكفي كي يُدخل القناعة لدى الكثيرين بأنّ ذلك «الشهاب» او «القران الخاص بين الشمس والمريخ» علة لتلك الظواهر التي تزامنت معها. والسبب الذي يكمن خلف عدم وجود هذا الاعتقاد عند جميع الناس هو عدم وقوع هذه الظواهر خلف تلك الأشياء دائماً»[٢].

بتعبير آخر: يكفي للبعض حدوث واقعة واحدة كي يجعلهم على قناعة بوجود العليّة، غير أنّ عامة الناس لا يحكمون بالعلية إلّا إذا كان ذلك الاتفاق دائمياً أو اكثرياً. ولكن من وجهة نظر مالبرانش لا يوجد فرق بين «التقارن الدائم» و «التقارن النادر» في عدم الدلالة على العلية. وإسناد العليّة في التقارن الدائمي لا يختلف عن الخرافات التي ذكرها كمثال.

وبعد أنْ يرفض شهادة الحس[٣]، ينطلق نحو العقل، ليقول:

«حينما تصطدم كرتان، تقول لي عيناي واقعاً أو ظاهراً انّ احداهما علة

1_ S. T. P. 224.

2_ S. T. P. 224-225.

٣ـ وهكذا نرى انه لا تفصله عن هيوم سوى قدم واحدة، اي انه على شفا حفرة من الشكاكية (الدكتور حداد عادل).

حقيقية تحرّك الثانية... ولكن حينما أرجع الى عقلي أرى... ان الاجسام ليس بمستطاعها ان تمنح غيرها قوة لا تملكها... فيقول العقل بالنتيجة انّ علة الحركة هو الله الذي حرّك الكرة الثانية عند اصطدام الكرتين»[١].

ويقول أيضاً:

«العلة الطبيعية ليست علة واقعية وحقيقية، وانما هي علة ظرفية تدفع خالق الطبيعة للعمل باسلوب معين في ظل ظروف معينة»[٢].

وقد أورد الغزالي مثالاً جميلاً كي يبيّن كيف يتم الخلط بين التقارن والعلية. وخلاصة هذا المثال كالتالي:

لو كان هناك أعمى لم يسمع يوماً بالفرق بين الليل والنهار. ولو قدر له ان يبصر في يوم ما ويرى الألوان، لتصور انّ فاعل الادراك الحاصل من صور الألوان في عينه هو انفتاح عينه. ولذلك ما دامت عينه مفتوحة وقادرة على الرؤية فلابد ان تظل ترى تلك الألوان والصور. ولكن حينما يحين الليل ويخيم الظلام، ستختفي تلك الألوان، وحينذاك سيدرك انّ السبب الحقيقي لانطباع الألوان في عينه هو ضوء الشمس.

ولذلك نراه يتساءل بعد ذلك: اذن من اين يعلم الخصم انه لا توجد في مبادي الوجود، علل وأسباب تفيض منها هذه الحوادث عند حصول الملاقاة؟[٣].

اذن ينبغي القول بأنّ الظرفية (Occasionalism) أو التقارن، كلام في حقل العلية في افق وراء افق الحس، اي في افق العقل، غير أنّ الحسيين متوقفون في الافق الأول، ويخلطون بين التقارن والعليّة، بينما يذهب العقليون الى ما هو أبعد

1_ E. S. T. P. 660.

2_ S. T. P. 448.

٣ـالتهافت، ص ٢٣٩.

من ذلك، فيحصرون العلة الحقيقية في الله. ولذلك لا ينكر مالبرانش والغـزالي العلية، وانمايرون اقتصار مصداقها الحقيقي على الله(١).

اذن لحواسنا في افق الحس، موقف ايجابي فنتصور بعض الظواهر الطـبيعية عللاً للبعض الآخر بمجرد مشاهدة حالة التقارن، بـينما اتخـذ المـذهب الظـرفي العقلي، موقفاً سلبياً معتقداً ان الحس يدرك مجرد التقارن والتعاقب بين الظواهر، ولا يدرك الارتباط والعليّة(٢).

١ ـ راجـع Good man, L.E, Did Alghazali deny Causality?. هــذا الاخــتلاف في الافـق، مطروح في العرفان ايضاً، خلال التـحدث عـن «الشهـود العـرفاني» كـطور وراء طـور العـقل، وهـو ما يمكن ان ينسجم مع التقارن او الظـرفية. فـيصل العـرفاء الى التـوحيد الأفـعالي في افـق وراء افـق عقل العامة، فيجدون الله علة منحصرة بفرد الوجود.

٢ ـ وهكـذا نجـد تأثـر هـيوم بمـالبرانش وتـقارنه، فـالتقارن الفكـري عـند هـيوم، تـقارن فكـري إلحـادي، وتشكـيكي عـلى الأقـل، يـغلق الطـريق عـلى اثـبات الله. امـا التـقارن الفكـري عـند الاشـاعرة ومـالبرانش، تـقارن فكـري الهـي، حـيث يـعتبرون الله تـعالى المـؤثر الحـقيقي، فـاتحين الطريق لتـدخله المـباشر في كـل شيء ومكـان. غـير ان هـذا التـدخل المـباشر في الطـبيعة، يـتجلى دائماً في صورة انتظام متكرر وتقارن دائم.

المبحث الثاني:

نظام الوجود (سنّة الله أو عادة الله)

نفي العلية في الطبيعة، يثير العديد من التساؤلات حول نظام الوجود وكذلك حول فعل الله، من قبيل: هل للوجود نظام؟ وهل هذا النظام ضروري؟ هل كان بمقدور هذا النظام ان يكون في شكل آخر؟

هل يجوز تخلّف التقارنات ـ أو العلة والمعلول باصطلاح الفلاسفة ـ عن بعضها البعض؟ هل ينبغي وجود سنخية بين هذه التقارنات او العلل والمعلولات؟ وإذا أسندنا كل هذا النظام الى فعل الله المباشر، فلابد من الاجابة على السؤال التالي: لماذا وكيف يوجِد الله تعالى هذا النظام المتكرر المشهود في الطبيعة؟

هذه جملة من التساؤلات التي لا تستغني عن إجابات مفصلة. ونظراً لأهمية هذا الموضوع، ومن أجل تسليط الضوء على الاختلاف بين هذه الرؤية ورؤية الفلاسفة على صعيد محورية الله، وكذلك الاختلاف المهم الملاحظ بين مالبرانش والأشاعرة، نواصل هذا البحث تحت عنوان «سنة الله أو عادة الله».

رأي المشائين في نظام الوجود «سنة الله»

قلنا ان النزاع الناشب بين الأشاعرة ومالبرانش من جهة والفلاسفة المشائين من جهة اخرى، يدور حول طريقة تدخل الله تعالى وتأثيره في عالم الوجود، لاسيما عالم الطبيعة. فهؤلاء الفلاسفة يعتبرون الله علة العلل في الكون، ويرون وجود وسائط كثيرة بينه وبين عالم الطبيعة او عالم تحت القمر.

هؤلاء وعلى ضوء القاعدة المعروفة «الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد»،

يقولون: بما انّ الله بسيط محض، فلا يصدر عنه في المرحلة الاولى سوى شيء واحد هو «العقل الأول». ولهذا العقل جوانب مختلفة بمثابة مبدأ ظهور الكثرات.

الصادر الأول ممكن بالذات، وواجب بالغير، يتعقل ذاته، ويتعقل كذلك ذات علته. ولذلك تصدر عنه الموجودات على ضوء الجوانب التي لديه. فيصدر عن العقل الاول، العقل الثاني والفلك الاول. ويصدر عن العقل الثاني، العقل الثالث والفلك الثاني. ويستمر هذا المسار حتى تكتمل العقول العشرة والأفلاك التسعة.

وبهذه الطريقة ظهر النظام الطولي في العالم ويتم على هذا الأساس كيفية ظهور الكثرة من الوحدة. ويصبح ترتب هذا النظام الطولي أمراً غير قابل للاجتناب طبقاً لقاعدة «إمكان الأشرف».

هذا النظام، نظام ضروري أيضاً، طبقاً لقاعدة «الشيء ما لم يجب لم يوجد». فلكل علة معلولها الخاص، وليس بالإمكان توقع كل معلول من أية علة. ولا يمكن إسناد أي معلول الى الله مباشرة عدا الصادر الأول. فالوجود مساوق للتشخص والفعلية. والفعلية هي عين التأثير.وكل موجود، متشخص، ولديه آثاره وأفعاله وأغراضه ومعلولاته الخاصة.

المشاؤون فضلاً عن التزامهم بالأدلة العقلية، يتمسكون في بعض الأحيان وعند الضرورة بآيات من القرآن والكتاب المقدس وبأحاديث لأئمة الدين، في المجابهة التي يخوضونها مع المتشرعين. ويستندون كثيراً الى الحديث المعروض «أبى الله ان يجري الامور إلّا بأسبابها» لتبرير نظام العليّة، وطولية، وضرورية العالم.

رأي الأشاعرة ومالبرانش في نظام الوجود «عادة الله»

الأشاعرة ومالبرانش يعتقدون انّ الله تعالى هو المؤثر الوحيد في عالم الوجود دائماً وفي كل مكان. ويعتبرون فعله مباشر وبدون واسطة. وأنه يفعل ما يشاء وكيفما يشاء.

قدرته غير محدودة بواسطة نظام العالم. فهو القدرة المطلقة التي لا تسمح لأية قدرة اخرى بالظهور. «فغيرته لم تسمح للغير في العالم»[١]. وبما أنّ العلية والتأثير ملازمان للقدرة دائماً، فلا عليّة ولا تأثير لسائر الموجودات لأنها لا قدرة لها.

الأشاعرة ومالبرانش يستندون فيما يذهبون اليه بالقرآن والكتاب المقدس، باعثهم من رواء ذلك كله، تقديس الله تعالى وتعظيمه.

أهم الاختلافات بين سنّة الله وعادة الله

لابد خلال هذا الموضوع من دراسة مايلي:

١ـ ما هو الرأي الذي تؤيده آيات القرآن والكتاب المقدس والروايات؟

٢ـ هل يمكن التوفيق بين قدرة الله المطلقة وبين تأثير العلل الثانوية وعليّتها؟

٣ـ ما هو الرأي ـمن بين هذين الرأيين ـ الذي يبيّن اكثر من غيره جلال الله وقدرته المطلقة؟ وهل بمقدور الرأي الأشعري والمالبرانشي ان يكون إجابة مطلوبة على دافعهم كل منهما؟

ولو نظرنا الى هذه المسألة، ليس من زاوية قدرة الله المطلقة وانما من زاوية نظام الطبيعة والعلاقات فيما بين الأشياء الطبيعية، لأُثير السؤال التالي: هل هناك عليّة بين أشياء العالم؟ ثم هل العلاقات بين الأشياء، ضرورية.

الفئة الاولى التي تؤمن بسنّة الله تجيب بالايجاب على كلا السؤالين. اما الفئة الثانية، فبما انها تنظر الى الله كعلّة حقيقية وحيدة في العالم فإجابتها على كلا السؤالين بالنفي اي لا تعتقد بوجود عليّة بين الموجودات الطبيعية: كذلك بما ان

١ـ هذا القول للعراقي ورد في ديوانه، لكنه يعني وحدة الوجود، وهي فكرة بينها وبين الرؤية الأشعرية بون شاسع.

الفاعل المختار باستطاعته ان يرجّح الفعل او الترك بدون مرجّح، فلا تعتقد بوجود ضرورة ايضاً.

وبعد السؤال عن مبدأي العلية والضرورية، يُطرح السؤال التالي: هل العلل المشابهة، لها معاليل مشابهة ايضاً؟ بمعنى: هل تعمل الطبيعة بشكل متساو في الظروف المتشابهة؟

بتعبير آخر: هل الطبيعة قانونية؟

ومع افتراض وجود قانون في الطبيعة، فهل هذا القانون ضروري؟

إجابة الفئة الاولى، موجبة. فهي تعتقد بوجود قانون تُطلق عليه إسم «سنّة الله» تبعاً للقرآن، وتراه قانوناً حتمياً لا يتبدّل ولا يتحوّل: «فلن تجد لسنّة الله تبديلا ولن تجد لسنّة الله تحويلاً»[١].

هؤلاء يرون انّ هذه القانونية قد أُفيضت على نظام الوجود، وناشئة من تأثير العلة والمعلولية، وخاضعة لهذه العلاقة.

اما إجابة الفئة الثانية، منفية. لأنّ وجود القانون يعني وجود الضرورة والوجوب، وهو أمر لا ينسجم مع الاختيار الحر. اضف الى ذلك، انه مع وجود القانون الضروري الحتمي، تنتفي المعجزة لأنها تمثل خرقاً للقانون، بينما يعد إمكان وقوع المعاجز الكثيرة، من ضروريات الأديان التوحيدية.

اذن لو نظرنا الى النظام المتكرر في الطبيعة من زاوية الطبيعة، فلابد من عدّه تقارناً مكرراً، بدون ان تكون هناك علية او ضرورية. ولو نظرنا اليه من الزاوية الالهية فينبغي عدّه «عادة الله» وناشئاً من اختيار الله الحر. ورغم انه يعطي معنى العلية، ولكن لا توجد فيه اية ضرورة. فعادة الله غير خاضعة للعلاقات بين الظواهر، وانما مهيمنة على هذه الظواهر.

والسؤال الآخر ضمن هذا السياق هو:

١ـ سورة فاطر، الآية ٤٣.

اذا كانت جميع هذه الظواهر تابعة لارادة الله، فلمن تتبع ارادة الله؟ فهل ارادته جزافاً وبلا هدف؟ واذا لم تكن ارادته جزافاً، فكيف هي طريقة إرادة الله، وكيف هي طريقة فاعليته بشكل عام؟

ها هنا، نجد ان الأشاعرة يتمسكون بالآية ﴿لا يُسأل عما يفعل﴾[1]، فيعتقدون انّ ارادته غير تابعة لشيء او حكم، حتى «ان كان هذا الحكم، حكمة الله. وللفلاسفة إجابات مختلفة. وينفصل مالبرانش عن الأشاعرة في إجابته.

طبعاً قد نلاحظ في بعض الكتب خلطاً بين نظريتي «سنّة الله»، و «عادة الله»، او قد يُنظر اليهما على انهما شيء واحد، بل قد تكون النتيجة العملية لكليهما واحدة، ورغم ذلك هناك الكثير من الاختلافات ما بين الاثنتين من الزاوية المعرفية، والتي سنتناولها لاحقاً من خلال اتخاذ آراء الأشاعرة ومالبرانش محوراً.

اذن فضلاً عن الاجابة على التساؤلات الثلاثة السابقة، نهتم ايضاً بالإجابة على التساؤلات الثلاثة التالية:

١ـ هل نظام الوجود، نظام ضروري؟

٢ـ كيف هي طريقة فاعلية الله؟

٣ـ ما معنى انّ الطبيعة لها قانون؟

ما هي النظرية التي تؤيدها النصوص الدينية

تُعدّ مسألة العلية وأبعادها المختلفة، من قضايا الفلسفة العميقة، والمسألة الجوهرية الاولى بعد مسألة الوجود. وتُطرح عادة في المعرفة الدينية على شكل: كيفية تأثير أو عدم تأثير العلل الثانية.

هل هناك مؤثر في الوجود غير الله؟

١ـ سورة الأنبياء، الآية ٢٣.

يؤلف هذا التساؤل، أهم المسائل التي هبّت الظرفية (Occasionalism) للإجابة عليها وتناولها. وتُعدّ الظواهر الدينية التي تدل على هذه النظرية، أحد أبرز الدوافع للتحدث عنها. فالقرآن الكريم الذي يعبّر عن التوحيد الخالص ـ حسب تعبير العرفاء ـ يقول «لا يُسأل عما يفعل»، وهذه الآية تدل تصريحاً او تلميحاً على ان الله تعالى هو الفعال والمؤثر الحقيقي في كل العالم.

واهتمت جميع الأديان التوحيدية بتسليط الضوء على هذا الأمر. والاختلاف فيما بينها يتحدد في طريقة التحدث عنه ونوع التأكيد على مختلف أبعاده.

الآيات القرآنية الكريمة التي تتحدث عن تأثير وعدم تأثير العلل الثانية وتدخل الله المباشر وغير المباشر في عمل العالم، نوعان على العموم: النوع الاول يُسند مختلف ظواهر عالم الوجود الى الله مباشرة. والنوع الثاني يُسند هذه الظواهر الى مجراها الطبيعي.

أ ـ الآيات من النوع الاول، وهي الآيات التي تتحدث عن فعل الله وتأثيره ودوره في عالم الوجود، يمكن تقسيمها الى ما يلي[1]:

١ ـ الآيات التي تتحدث عن الله تعالى كملك مطلق للعالم، وتصفه بأنه فعّال لما يشاء، وذو قدرة ومشيئة مطلقتين.

٢ ـ الآيات التي تتحدث عن تأثير الله في كل الوجود، وتصفه بأنه خالق الأشياء وموجدها، وتُسند اليه جميع الظواهر، مشيرة الى بعض هذه الظواهر كنموذج، واصفتها بأنها فعل الله، كإسناد خلق السماوات والأرض، والشمس، والقمر، والكواكب، والليل، والنهار، والبحار، والجبال، اليه تعالى.

وتعتبر هذه الآيات حركة الأجرام السماوية، وحركة الحيوانات كالجمال، والطيور، والنحل، من الله. وتنسب اليه إنبات النباتات والفاكهة كالعنب، والتمر،

---

١ ـ هذا التقسيم من ابتداع آية الله السيد علي محمد دستغيب الشيرازي.

والزيتون، والرمان، والتين، والمزروعات، والأزهار، والرياحين.

وتضف هذ الآيات نزول المطر، وحركة الرياح، وظهور السحب، وجريان المياه، والاختلافات فيما بين الناس من حيث اللغة، واللون، وإنامة الخلق وايقاظهم الخ، بأنها من فعل الله.

٣ـ الآيات التي تقول بأنّ تدبير أمور الناس، بيد الله تعالى. وانه تعالى هو الذي يرزق الناس، ويعزهم، ويذلهم، ويغنيهم، ويفقرهم، وما الى ذلك.

٤ـ الآيات التي تتحدث عن الأحداث التي تقع للانسان كالموت، ونقص الأعضاء، وذهاب الأموال والأولاد، والتي تقع جميعاً تحت عنوان امتحان الله وبلائه وفتنته.

٥ـ الآيات التي تعرّف الانسان بأنّه مجرىٰ أفعال الله.

٦ـ الآيات التي تُسند هداية الناس ونجاحاتهم الى الله.

٧ـ الآيات التي تنسب رفع الدرجات والمقامات الى الله.

٨ـ الآيات التي تنسب الى الله المعاجز وخوارق العادات التي تتحقق على يد الأنبياء.

٩ـ الآيات التي تنسب حفظ بعض الأنبياء ـ لاسيما خاتم الأنبياء صلى الله عليه وآله وسلم ـ من يد الخصوم والأعداء، منذ عقد النطفة، وقبل البعثة، والى ما بعدها، الى الله.

١٠ـ الآيات التي تنسب الى الله انتصار المؤمنين على الكافرين وإلحاق الهزيمة بهم في الحروب.

١١ـ الآيات التي تنسب الوان العذاب النازلة على الامم السالفة الى الله.

١٢ـ الآيات التي تنسب الى الله، ما يحدث في نهاية حياة البشرية كزوال الأرض والكواكب، ودمار الجبال واحتراق البحار.

١٣ـ الآيات التي تنسب الى الله ما يحدث في يوم القيامة، كإحياء الناس.

١٤ـ الآيات التي تقول بأنّ الجنة ونعمها والنار وعذابها، من الله.

١٥ـ الآيات التي تقول بأنّ الله هو الذي يغفر الذنوب.

١٦ـ الآيات التي تتحدث عن توحيد الله الذاتي أو الصفاتي، وعن معيته القيومية للأشياء، الأمر الذي يوجب التوحيد الأفعالي لله في الأول والآخر، والظاهر والباطن، والدنيا والآخرة.

الرجوع الى الكتاب المقدس يشير أيضاً الى وجود جميع هذه النماذج فيه، لاسيما في العهد القديم. ولا شك في ان عدد هذه الآيات كبير جداً، لكننا نكتفي بنماذج من آيات الكتاب المقدس وما يشابهها من الآيات القرآنية الكريمة من أجل المقارنة، كي نتعرف على الدافع المشترك لكل من المفكرين المسلمين ومالبرانش:

الله، الملك المطلق للعالم

«له السلطان والفزع». (ايوب/ ١٥/ ١)

«فإنّ الله ملك الأرض كلها». (المزامير/ ٤٧، ٨)

﴿ولله ملك السموات والأرض﴾. (آل عمران/ ١٨٩)

﴿قل اللهم مالك الملك﴾. (آل عمران/ ٢٦)

﴿لمن الملك اليوم لله الواحد القهار﴾. (غافر/ ١٦)

الله الخالق الوحيد للعالم

«هكذا قال الرب فاديك وجابلك من الطين: أنا الربُّ صانع كل شيء». (أشعيا/ ٤٤/ ٢٤)

﴿ذلكم الله ربكم لا إله إلّا هو خالق كل شيء﴾. (الأنعام/ ١٠٢)

«ناشر السماوات وحدي، وباسط الأرض، فمن كان معي؟» (أشعيا/ ٤٤، ٢٤)

﴿وهو الذي مدّ الأرض﴾. (الرعد/ ٣)

﴿هل من خالق غير الله﴾. (فاطر/ ٣)

الله الخالق الوحيد للنفع والضرر

«أنا الرب وليس من رب آخر. أنا مبدع النور وخالق الظلام وصانع الهناء وخالق الشقاء. أنا الربّ صانع هذه كلها» (اشعيا/٤٥/٧ـ٨).

﴿قل كل من عند الله﴾. (النساء/٧٨)

﴿قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار﴾. (الرعد/١٦)

وفي كتاب «اصول الكافي» للكليني وفي باب «الخير والشر» من هذا الكتاب، ثلاثة أحاديث في هذا المضمار، ننقل الحديث الاول منها الذي يؤيد ما ورد عن التوراة.

قال الامام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام:

«وإنّ مما أوحى الله الى موسى عليه السلام وأنزل عليه في التوراة أني أنا الله لا إله إلّا أنا خلقت الخلق وخلقت الخير وأجريته على يديّ من أحب فطوبى لمن أجريته على يديه، وأنا الله لا إله إلّا انا خلقتُ الشر وأجريته على يديّ من أُريده فويل لمن أجريته على يديه».

الله خالق جميع الظواهر الطبيعية

«هكذا قال الرب الجاعل الشمس نوراً في النهار وأحكام القمر والكواكب نوراً في الليل. الذي يثير البحر فتهدر أمواجه». (إرميا/ ٣١/ ٣٥)

﴿هو الذي جعل الشمس ضياءً والقمر نوراً﴾. (يونس/ ٥)

﴿وهو الذي جعل لكم النجوم﴾. (الأنعام/٩٧)

«من شقَّ قناة لوابل المطر وطريقاً لقصف الرعد؟... أم من ولد قطرات الندى؟ مِن بطن مَن خرج الجليد ومَن ولد صقيع السماء؟... اترسل البروق فتنطلق وتقول لك: لبيك؟... ومن يميل زقاقَ السماوات؟... من يرزق الغراب صيده؟». (سفر أيوب، الاصحاح ٣٨)

﴿أفرأيتم ما تمنون. أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون.. أفرأيتم ما تحرثون. أأنتم تزرعونه

أم نحن الزارعون... أفرأيتم الماء الذي تشربون. أأنتم أنزلتموه من المزن أم نحن المنزلون... أفرأيتم النار التي تورون. أأنتم انشأتم شجرتها أم نحن المنشئون﴾. (الواقعة/٥٨ـ٧٢)

«تُنبتُ للبهائم كلأً ولخدمة البشر خُضَراً». (المزامير، المزمور ١٠٤/١٤)

﴿أولم يروا الى الأرض كم انبتنا فيها من كل زوج كريم﴾. (الشعراء/٧)

﴿وأنزلنا من السماء ماءً فانبتنا فيها من كل زوج كريم﴾. (لقمان/١٠)

﴿فأنبتنا فيها حباً. وعنباً وقضباً. وزيتوناً ونخلاً. وحدائق غُلبا. وفاكهةً وأبّاً. متاعاً لكم ولأنعامكم﴾. (عبس/٢٧ـ٣٢)

«يخزن المياه في غيومه... وقد نشر عليه غمامه». (ايوب/٢٦/٨ـ٩)

﴿ألم تر أنّ الله يُزجي سحاباً ثم يؤلّف بينه ثم يجعله رُكاماً﴾. (النور/٤٣)

«ويخرج الريحَ من خزائنه». (إرميا/١٠/١٣)

﴿الله الذي يرسل الرياح﴾. (الروم/٤٨)

العزة والذلة بيد الله

«من لدنك الغنى والمجد، وأنت تسود الجميع، وفي يدك القدرة والجبروت، وفي يدك تعظيم كل شيء وتعزيزه». (سفر الاخبار الأول/٢٩/١٢)

«وقال: أيها الرب، إله آبائنا، ألست أنت الإله في السماء، وأنت المتسلط على جميع ممالك الامم، وفي يدك القوة والجبروت، فلا أحد يثبت أمامك؟». (سفر الأخبار الثاني، ٢٠/٦)

﴿قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممّن تشاء وتُعزّ من تشاء وتذل من تشاء بيدك الخير انك على كل شيء قدير﴾. (آل عمران/٢٦)

الجميع بحاجة إليه وخاضعون له، وهو مستغن عن الجميع

«ولا تخدمه أيد بشرية كما لو كان يحتاج الى شيء. فهو الذي يهب لجميع الخلق الحياة والنفس وكلّ شيء». (أعمال الرسل/١٧/٢٥)

﴿يا أيها الناس أنتم الفقراء الى الله والله هو الغني الحميد﴾. (فاطر/ ١٥)

«الرب يُفقر ويُغني، يضع ويرفع». (سفر صموئيل الأول/ ٢/ ٧)

﴿وتُعزّ من تشاء وتُذل من تشاء﴾. (آل عمران/ ٢٦)

«وليس مَنْ يُنقِذ من يدي». (التثنية/ ٣٢/ ٣٩)

«وأنت تسود الجميع». (الاخبار الأول/ ٢٩/ ١٢)

«الربُّ أقرّ عرشه في السماء. وملكوته يسود الجميع». (المزامير/١٠٣/ ١٩)

﴿والله غالب على أمره﴾. (يوسف/ ٢١)

﴿وهو القاهر فوق عباده﴾. (الانعام/ ١٨)

«إنْ سلب فمن ذا يردّه او من يقول له: ماذا تفعل؟». (ايوب/ ٩/ ١٢)

﴿لا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون﴾. (الأنبياء/٢٣)

«فأيٌّ منها جميعاً لا يعلم أنّ ذلك إنما صنعته يد الرب، الذي في يده نفس كلّ حيّ وأرواح البشر أجمعين؟». (ايوب/ ١٢/ ٩ـ١٠)

﴿فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء وإليه تُرجعون﴾. (يس/ ٨٣)

﴿ما من دابّة إلّا وهو آخذٌ بناصيتها﴾. (هود/ ٥٦)

رزق الجميع بيد الله

«الجميع يرجونك لتعطيهم طعامك في أوانه. تعطيهم فيلتقطون. تبسط يدك فخيراً يشبعون». (المزامير/ ١٠٤/ ٢٧ـ٢٨)

﴿وما من دابّة في الأرض إلّا على الله رزقها﴾. (هود/ ٦)

﴿وكأيِّن من دابة لا تحمل رزقها الله يرزقها وإياكم﴾. (العنكبوت/٦٠)

﴿قُلْ من يرزقكم من السماء والأرض... فسيقولون الله﴾. (يونس/ ٣١)

القوة، من الله فقط

«عنده قوة الوجود». (ايوب/ ١٢/ ١٦)

«القوة للرب» (المزامير/٦٧/١٢)

﴿إنّ القوة لله جميعاً﴾. (البقرة/١٦٥)

«كيف أعنت من لا قوة له وخلّصت ذراعاً لا قدرة لها؟». (ايوب/٢٦/٢)

«لا حول ولا قوة إلّا بالله العلي العظيم». (حديث نبوي، البحار، ج ٢، ص ٦٢، ح ٩)

«الربُّ يُفقر ويُغني». (صموئيل الأول/٢/٧)

﴿وأنّه هو أَغنى وأَقنى﴾. (النجم/٤٨)

«يداكَ صنعتاني وثبّتتاني». (المزامير/١١٩/٧٣)

﴿والله المستعان﴾. (يوسف/١٨)

﴿وإيّاك نستعين﴾. (الفاتحة/٥)

«توكلوا على الرب للأبد». (أشعيا/٢٦/٤)

﴿وعليه فليتوكل المتوكلون﴾. (يوسف/٦٧)

«الرب صخرتي وحصني ومُنقذي. الهي الصخر به أعتصم». (صموئيل الثاني/٢٢/٢ـ٣)

«الرب صخرتي وحصني ومنقذي». (المزامير/١٨/٣)

﴿وما توفيقي إلّا بالله عليه توكلتُ وإليه أُنيب﴾. (هود/٨٨)

ارادة الله حتمية

«فلتخش الربَّ الأرضُ كلها. وليهبه جميعُ سكان الدنيا. إنّه قال فكان وأمر فوجِد». (المزامير/٣٣/٨ـ٩)

«فلتُسبِّح اسمَ الربّ، فإنه هو أمر فخُلقت، وأقامها الى الدهر والى الأبـد». (المزامير/١٤٨/ ٥ـ٦)

﴿إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾. (يس/٨٢)

«إنَّ الهنا في السماء، صَنَعَ كلَّ ما شاء». (المزامير/١١٥/٣)

«كلَّ ما شاء الربُّ صَنَع». (المزامير/ ١٣٥/ ٦)

﴿إنَّ ربَّكَ فعّالٌ لما يريد﴾. (هود/ ١٠٧)

﴿ذو العرش المجيد. فعّال لما يريد﴾. (البروج/ ١٥ ـ ١٦)

الموت والحياة والمرض والشفاء بيد الله

«انظروا الآن، إني أنا هو ولا إله معي. أنا أُميت وأحيي، وأجرح وأُشـفي».
(سفر التثنية/ ٣٢/ ٣٩)

﴿وأَنه هو أماتَ وأَحيا﴾. (النجم/ ٤٤)

﴿والذي يميتُني ثمَّ يُحيينِ﴾. (الشعراء/ ٨١)

﴿وإذا مرِضتُ فهو يُشفينِ﴾. (الشعراء/ ٨٠)

أعمالنا مخلوقة من قبل الله

«يا ربُّ إنك تُحلُّ السلامَ لنا لأنَّ كل أعمالنا أنت تعملها لنا». (أشعيا/ ٢٦/ ١٢)

﴿واللهُ خلقكم وما تعملون﴾. (الصافات/ ٩٦)

﴿وما رَمَيْتَ إذ رَمَيتَ ولكنَّ الله رمى﴾. (الأنفال/ ١٧)

«لأنَّ لله قدرة على الإعانة وعلى التعثير» (سفر الاخبار الثاني/ ٢٥/ ٨)

﴿وما النصر إلّا من عند الله﴾. (الأنفال/ ١٠)

﴿فَلَمْ تقتلوهم ولكنَّ اللهَ قَتَلَهُم﴾. (الأنفال/ ١٧)

الله، في العمل الجديد دائماً

«إنّ ابي ما يزال يعمل، وأنا أعمل أيضاً». (انجيل يوحنا/ ٥ ـ ١٧)

﴿كلَّ يومٍ هو في شأنٍ﴾. (الرحمن/ ٢٩)

هو الأول والآخر

«أنا هو، أنا الأول وأنا الآخر». (أشعيا/ ٤٨/ ١٢)

﴿هو الأول والآخر والظاهر والباطن﴾. (الحديد/ ٣)

«ولو لم يلتفت إلّا الى نفسه واستجمع روحه ونسمته لفاضت روح جميع البشر معاً وعاد الانسان الى التراب». (أيوب/ ٣٤/ ١٤-١٥)

﴿كُلُّ شيءٍ هالكٌ إلّا وَجْهَهُ﴾. (القصص/ ٨٨)

﴿وَعَنَتِ الوجوهُ للحيِّ القيّومِ﴾. (طه/ ١١١)

الله قادر على كل شيء

«فما من شيء يُعْجِز الله». (انجيل لوقا/ ١/ ٣٧)

﴿إنّ الله على كل شيء قدير﴾. (البقرة/ ٢٠)

﴿إنّ ذلك على الله يسير﴾. (العنكبوت/ ١٩)

كل مصيبة، من الله

«.. أم يكون في المدينة شر ولم يفعله الرب؟». (عاموس/ ٣/ ٦)

﴿وما اصاب من مصيبة إلّا بإذن الله﴾. (التغابن/ ١١)

الآيات التي أوردناها، هي جزء من مئات الآيات الموجودة في الكتاب المقدس والقرآن الكريم. ومن هذا يتضح انّ الأديان التوحيدية ـ لا سيما الاسلام ـ لا تنسب خلق السماوات والأرض والامور العظيمة الخارقة للعادة الى الله فقط، بل تنسب اليه حتى الامور البسيطة أيضاً.

كذلك لا تنسب اليه الإماتة والإحياء فقط، وانما تنسب اليه الإشباع، والإرواء، والإضحاك، والإبكاء، وتعدّ هذه الامور جميعاً، من فعل الله:

﴿والذي هو يُطعمني ويسقينِ. وإذا مَرِضتُ فهو يَشفينِ. والذي يميتني ثمَّ يحيينِ﴾. (الشعراء/ ٧٩-٨١)

﴿وأنّه هُوَ أضحك وأبكى. وأنَّهُ هو أماتَ وأحيا﴾. (النجم/ ٤٣-٤٤)

تمسك مالبرانش والأشاعرة بآيات المجموعة الاولى

يستند مالبرانش في دعم نظريته الى بعض الآيات السابقة لاسيما تلك التي وردت في (اشعيا/٤٤/٢٤)، و (أعمال الرسل/١٧/٢٥)، و (المزامير/١٠٣ و١٠٤). ثم يقول بعد ذلك:

«وهناك آيات لا تحصى من هذا النوع، غير أننا نكتفي بهذا القدر»[١].

واستعان الأشاعرة بكثير من الآيات لتأييد وجهة نظرهم[٢].

غير انّ وجهة النظر هذه ـ أي نفي التأثير عن غير الله مطلقاً ـ خلاف للحس والوجدان والعادة والعرف. هذا من جهة، ومن جهة أخرى هناك مجموعة اخرى من آيات القرآن الكريم والكتاب المقدس تنسب الى السحاب والريح والى كل موجود من الموجودات، بعض الأفعال الخاصة. اذن ينبغي في مثل هذه الحال التوفيق بين المؤثرية الالهية التامة وبين تأثير العلل الثانية.

ولبلوغ هذا الغرض قُدِّمت حلول كثيرة من قبل المفكرين، وظهرت الى الوجود أنظمة فكرية متعددة.

ويحصر مالبرانش هذه الحلول ضمن ثلاثة أساليب، بينما وجدنا في الفكر الاسلامي أربعة حلول[٣].

ب ـ **الآيات من النوع الثاني**، وهي الآيات التي يتمسك بها المعارضون لمالبرانش والأشاعرة والعرفاء. وقد أشار مالبرانش نفسه الى نماذج من هذه الآيات[٤].

1_ E. S. T. P. 627.

٢ـ كتب العرفاء، حافلة بالآيات القرآنية على صعيد التوحيد الأفعالي.

٣ـ سبق ان تطرقنا اليها في هذا الكتاب.

4_ E. S. T. P. 672-673.

ويعتقد مالبرانش انّ الذين يقولون بفاعلية وتأثير العلل الثانية، يستندون الى النصوص التالية:

والأرض تنبت النبات

«وقال الله: لتُنبت الأرض نباتاً عُشباً يُخرج بَزراً، وشجراً مثمراً يُخرج ثمراً بحسب صنفه، بزرُهُ فيه على الأرض». (سفر التكوين/ ١/ ١١)

ويتمسك المسلمون المعارضون للأشاعرة بآية قرآنية تحمل نفس هذا المضمون تقول:

﴿وترى الأرض هامدة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت وأنبتت من كلّ زوج بهيج﴾. (الحج/ ٥)

ويقولون بأنّ هذه الآية تتحدث عن حيوية الأرض وإنباتها للنبات[١].

طبعاً الشطر الأول من الآية «إذا أنزلنا عليها الماء اهتزت» لا يرفض نظرية الأشاعرة ومالبرانش، لأنهم سوف يقولون بأنّ «إذا» ظرف. أي أنّ الأرض تحيا حينما يقترن بها نزول الماء. اما الشطر الثاني من الآية فنسب الإنبات الى الأرض، أي انّ للأرض القدرة على إنتاج النبات.

تأثير الماء على خلق الحيوان

يشير مالبرانش الى آية أخرى من الكتاب المقدس تقول:

«وقال الله: لتعج المياه عجاً من ذوات أنفس حية. ولتكن طيور تطير فوق الأرض على وجه جَلَد السماء. فخلق الله الحيتان العظام وكلَّ متحرك من كل ذي نفس حية عجّت به المياه بحسب أصنافه، وكلَّ طائر ذي جناح بحسب أصنافه». (سفر التكوين/ ١/ ٢٠ ـ ٢١).

---

١ ـ بحوث في الملل والنحل، ج ٢، ص ١٦٤.

ويعلق مالبرانش على هذه الآية قائلاً:

اذن طبقاً لهذه الآية وجد الماء القدرة على انتاج الحيوان عن طريق الكلمة الالهية، ثم أمر الله الطيور والأسماك بالتكاثر[١].

والآية الاخرى التي يشير اليها مالبرانش هي:

«وباركها الله قائلاً: إنمي واكثري واملأي المياه في البحار، ولتكثر الطيور على الأرض» (سفر التكوين/ ١ / ٢٢).

ويعلق مالبرانش على هذه الآية قائلاً: اذن الله هو الذي منحها قابلية التكاثر[٢].

إسناد الإثمار الى البذور

الآية الاخرى التي يشير اليها مالبرانش هي:

«فالأرضُ من نفسها تُخرج العشب أولاً، ثم السنبل، ثم القمح الذي يملأ السنبل». (انجيل مرقس/٤/ ٢٨)

ويمكن ملاحظة هذا المضمون ايضاً في القرآن الكريم:

﴿مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة انبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة﴾. (البقرة/ ٢٦١)

النار لديها قدرة الإحراق

الآية الخامسة التي اوردها مالبرانش عن قول المعارضين، واردة في سفر «الحكمة» وهي تقول: «كان هكذا أن نسيت النار قدرة الإحراق من أجل رجال الله».

1_ E. S. T. P. 672.

2_ ibid.

ويعلّق مالبرانش عليها قائلاً:

اذن فالنار لديها قدرة الإحراق. ولذلك للمعارضين الحق في الاستنتاج التالي: «طبقاً للعهدين القديم والجديد، من المسلّم به انّ العلل الثانية لديها القدرة الحقيقية على الفعل والتأثير»[١].

طبعاً هناك آيات اخرى في الكتاب المقدس والقرآن الكريم تعزز هذا الرأي، سنذكر بعضها مقارنةً، رغم عدم إشارة مالبرانش لها.

تأثير الماء على إنبات النبات

«مَنْ شق قناة لوابل المطر وطريقاً لقصف الرعد، ليمطر على أرض لا إنسان فيها، على قفر لا بشر فيه، ليُروي القفار المقفرة ويُنبت فيها العشب». (سفر أيوب/ ٣٨/ ٢٥_٢٧)

﴿أَوَلَم يرو أَنّا نسوق الماء الى الأرض الجُرُز فتُخرج به زَرعاً﴾. (السجدة/ ٢٧)

﴿وأنزل من السماء ماءً فأخرج به من الثمرات﴾. (البقرة/ ٢٢)

وقيل ان كلمة «به» في الآيتين، تشير الى تأثير الماء على إنبات النبات[٢].

تأثير الشمس والقمر والنجوم

«وقال الله: لتكن نيِّرات في جَلَد السماء لتفصل بين النهار والليل. وتكون علاماتٍ للمواسم والأيام والسنين. وتكون نيّرات في جَلَد السماء لتُضيء على الأرض». (التكوين/ ١٤ _ ١٥)

﴿وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر﴾. (الأنعام/ ٩٧)

﴿هو الذي جعل الشمس ضياءً والقمر نوراً وقدّره منازل لتعلموا عدد السنين

1_ ibid.

٢ـ بحوث في الملل والنحل، ج ٢، ص ١٦٢.

والحساب﴾. (يونس/ ٥)

تأثير الريح في حركة السحاب

جاء في القرآن الكريم:

﴿اللهُ الذي يُرسلُ الرياحَ فتُثير سحاباً فيَبْسُطُه في السماء كيف يشاء ويجعلُهُ كِسَفاً فترى الودقَ يخرُجُ من خلاله فإذا أصابَ به مَنْ يشاءُ من عباده إذا هم يَسْتبْشرونَ﴾. (الروم/ ٤٨)

ويستنتج المتكلمون من هذه الآية أمرين:

١ـ تأثير الرياح على نزول المطر.

٢ـ تأثير الرياح على تحريك السحاب[١].

أفعال العباد مستندة اليهم

تتحدث الكتب الكلامية عن آيات اخرى في «افعال العباد». ويقسّم «شرح المواقف» الآيات التي يستند اليها معارضو الأشاعرة الى الأقسام السبعة التالية[٢]:

١ـ آيات تنسب الفعل الى العبد، مثل ﴿يكتبون الكتاب بأيديهم﴾. (البقرة/ ٧٩)

٢ـ آيات تقول بأن فعل الله ليس مثل فعل العبد، مما يعني انّ الخلق لديهم فعل ايضاً.

٣ـ آيات فيها مدح وذم ووعد ووعيد، مما يلزم عنها استناد الأفعال الى العباد.

١ـ نفس المصدر، ص ١٦٣.

٢ـ شرح المواقف، ج ٨، ص ١٥٨.

٤ـ آيات تقيّد أفعال العباد بمشيئتهم، كالآية ﴿فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾. (الكهف/ ٢٩)

٥ـ آيات يطلب فيها العبد من الله الاستعانة. ولو كان الفعل من الله فقط، لما كان هناك معنى للاستعانة.

٦ـ آيات تتحدث عن اعتراف الانبياء بذنبهم، مما يدل على استناد الفعل اليهم.

٧ـ آيات تتحدث عن تحسّر الكافرين في الآخرة وتمنيهم العودة الى الدنيا، مما يعني انتساب فعلهم اليهم.

وفضلاً عن هذه الانواع، يضيف العلامة الحلي نوعاً ثامناً في «تجريد الاعتقاد» وهو: الآيات التي تدل على المسارعة في العمل. كالآية ﴿وسارعوا الى مغفرة من ربكم﴾ (آل عمران/ ١٣٣). فهذه الآية تعني ان الله يطلب من العبد ان يسارع الى الفعل. وهذا الطلب لا معنى له إلّا اذا كان الفعل منسوباً الى العبد[١].

التوفيق بين هذين النوعين من الآيات

من أجل التوصل الى الرأي النهائي للقرآن والكتاب المقدس، هناك عدة طرق لإزالة التعارض الظاهري بين آيات المجموعتين (أ) و (ب)، والتوفيق بين هذه الآيات:

الطريق الأول (طريق الأشاعرة): ويعتبر هذا الطريق المجموعة الاولى من الآيات، حقيقية، والمجموعة الثانية، مجازية.

كتاب «شرح المواقف» الذي يُعدّ من الكتب الأشعرية المعتبرة، بعد تبيانه لهاتين المجموعتين من الآيات، يتمسك بالقاعدة الاصولية القائلة: «إذا تعارضا تساقطا»:

١ـ كشف المراد، باب خلق الأعمال.

«وأنت تعلم أنّ الظواهر إذا تعارضت لم تُقبل شهادتها خصوصاً في المسائل اليقينية، ووجب الرجوع الى غيرها من الدلائل العقلية القطعية، وقد مرّ ما فيه الكفاية لإثبات مذهبنا»[١].

أي يعتقد بالرجوع الى العقل بعد ظهور التعارض بين هذين النوعين من الآيات وتساقطها. والأدلة العقلية تثبت من وجهة نظر الأشاعرة اقتصار التأثير على الله.

الطريق الثاني (طريق المعتزلة): ويعتقد المعتزلة انّ الإسناد في آيات المجموعة الاولى مجازي، وفي آيات المجموعة الثانية حقيقي. أي بعد ظهور التعارض بين هاتين المجموعتين من الآيات، تدفعنا القرينة العقلية ـ اي وجوب تنزيه الله من الشر والظلم والقبح ـ الى حمل المجموعة الاولى من الآيات على المجاز.

فالآية «هو الذي يُزجي سحاباً» التي تنسب تحريك السحاب الى الله، شبيهة بالجملة التالية «فتح الأميرُ البلد». فالأمير لم يفتح البلد في حقيقة الأمر، وانما فتحه جيشه، لكن بما انّ هذا الأمر تحقق بإذنه وأمره، جاز ان يعبَّر عنه بالفاتح. وهذا هو القول بالتفويض.

مالبرانش يقول: طبقاً لرأي القائلين بالتفويض، انّ الله أعطى في بدء الخلقة، خاصية لكل موجود، ولذلك يحفظ الموجودات طبقاً لهذه الخاصية[٢].

الطريق الثالث (طريق الحكماء): يعتقد الحكماء انّ هاتين المجموعتين من الآيات تستندان الى شيئين كلاهما حقيقي، غير انّ هذين الشيئين أحدهما في طول الآخر وليس في عرضه. ولذلك لا يوجد تعارض. فالفاعل هو الله، وكذلك الأسباب والعلل الثانية. غير انّ الله علة بعيدة، وتلك الأسباب علّة قريبة.

وينبغي بذل دقة أكبر في هذا الموضوع. فقد قال هادي السبزواري انّ

---

١ ـ شرح المواقف، ج ٨، ص ١٥٨.

2_ E. S. T. P. 677.

«الفعل فعل الله وهو فعلنا»، اي انّ الفعل مستند الى الاثنين باستناد واحد: الى الله، والى العلل الثانية.

وهذا الطريق الثالث، هو ذات الطريق الذي يعبِّر عنه مالبرانش بالمشاركة. وعبّر عن رفضه له لعدم وضوحه، حتى للقائلين به.

الطريق الرابع (طريق مالبرانش): يقول مالبرانش بأنّ الآيات من النوع الأول تتحدث بلغة علمية، بينما تتحدث الآيات من النوع الثاني بلغة تسامحية عرفية.

اي انّ الاسناد في كلا المجموعتين من الآيات، حقيقي، ولكن توجد في آيات المجموعة الاولى حقيقة علمية، وفي آيات المجموعة الثانية حقيقة عرفية.

ورغم انّ هذا الطريق يصل بالنتيجة الى نفس النقطة التي يصل اليها طريق الأشاعرة، إلّا انه يُعدّ طريقاً مبتدعاً من حيث طريقة التوفيق بين الآيات.

طريقة الحل التي يقدمها مالبرانش، شبيهة بطريقة الحل التي يقدمها فقهاؤنا واصوليونا في باب «التعادل والتراجيح».

مالبرانش يقدم في بادئ الأمر قاعدة عامة:

«حينما يبدو انّ المـؤلف ينقض قوله ويُصاب بالتناقض وننطلق لرفـع هـذا التناقض بدافع الانصاف أو لأي سبب آخر، اعتقد ان ثمة قانون لا يقبل الخطأ من أجل العثور على الرأي الحقيقي لهذا المؤلف، إذ يكفي أن نرى اين تحدث هذا المؤلف طبقاً لرأيه الخاص، وأين تحدث طبقاً للعرف العام»[١].

«مالبرانش» كان يسعى لوضع فرق بين التعبير التسامحي العرفي وبين التعبير الدقيق العلمي. ومن الواضح انّ المراد الحقيقي لا يتضح إلّا حينما يكون المتحدث في موضع التحدث بلغة علمية دقيقة.

يقول مالبرانش ايضاً:

«حينما يتحدث أحد طبقاً لعرض الآخرين، فلا يعني هذا دائماً انه يمتلك فكرة

1_ E. S. T. P. 673.

مشابهة ايضاً. لكنه حينما يتحدث خلافاً للعرف والعادة بشرط ان يكون كلامه جاداً، وحينما يعبّر عن فكرته بدقة، فمن حقنا أنّ نعتبر حديثه المخالف للعرف هذا، وجهة نظره الحقيقية، حتى وإنْ لم يتطرق الى تلك الفكرة سوى مرة واحدة»[١].

ثم يقول بعد ذلك:

«لربما نكون قد سمعنا مئات المرات من الديكارتيين انّ لدى الحيوانات إحساساً او انّ الكلب يعرف صاحبه ويحبه او يخاف منه، ولم نسمع منهم سوى مرة واحدة او مرتين انّ الحيوانات لا روح لها ولا حس، وليس لديها القابلية على المعرفة، ولا معنى عندها للحب والألم والخوف، فلابد من اعتبار هذه الفكرة الاخيرة، الرأي الحقيقي لهم، لأنهم في هذه المرة قد تحدثوا علمياً وبدقة، بينما تحدثوا في المرات السابقة، تسامحياً وعرفياً»[٢].

ويقول ايضاً في مثال ثان:

«نشاهد في حالات كثيرة انّ النصوص الدينية تعتبر الذهب والفضة وثروة الدنيا، خيراً وكرامة، لكنها تعتبرها في بعض الاحيان موجبة للمشقة والعناء، وتشبهها بالأشواك التي ينبغي الابتعاد عنها. ومن الواضح ان الرأي الأول جاء منطبقاً مع العرف، والرأي الثاني قيل انطلاقاً من رؤية دقيقة، ولذلك ينبغي النظر الى الرأي الثاني، كرأي حقيق للنصوص الدينية»[٣].

ويقول أيضاً في مثال ثالث:

«رغم اني قد هاجمت في هذا الكتاب الكثير من الأفكار والعقائد المتعصبة، ولكن قد توجد فيه بعض العبارات التي قد تؤيد اعتقادي بهذه الأفكار

1_ ibid.

2_ ibid.

3_ E. S. T. P. 674.

والعقائد المتعصبة، إذا لم تؤخذ بنظر الاعتبار القاعدة التي وضحتها. وقد يتوهم البعض بفعل هذه العبارات انّ الفكرة التي اسعى لإبطالها ـاي فكرة تأثير العلل الثانية ـ تحظى بقبولي ايضاً، وقد ينتج عن ذلك آنذاك انّ كتاب «طلب الحقيقة» مليء بالتناقضات الأساسية»[١].

اي من الممكن ان يكون مالبرانش قد قال مئات المرات انّ النار تُحرق، والخبز يشبع، والماء يروي، ولم يقل سوى مرات قليلة انّ النار والماء والخبز لا تأثير لها، وأن الله هو المؤثر في الاحراق والإشباع والارواء، فهذا لا يعني انه قد وقع في التناقض. فبما أنّ رأيه الأول منطبق مع العرف، ورأيه الثاني غير منطبق مع العرف، فلابد ان نعتبر الثاني رأياً علمياً دقيقاً يمثل رأيه النهائي واعتقاده الحقيقي.

وبعد هذه القاعدة العامة، ينطلق مالبرانش لتطبيقها على الموضوع الذي نحن فيه، فيقول:

«انّ فاعلية العلل الثانية، فكرة كلية وعرف عام يؤيده الحس ايضاً. والمعجزات عادة هي الشيء الوحيد الذي يذكّرنا بالله. وبما انّ اللغة متبلورة على أساس هذه الأحكام، ننسب في العرف العام قدرة الإحراق الى النار، بالضبط مثل عدِّنا للذهب والفضة خيراً وبركة»[٢].

اذن يعتبر مالبرانش المجموعة الاولى من الآيات، التعبير الحقيقي عن رأي الكتاب المقدس. ولذلك نراه يقول في مواجهة رأي المشائين:

«في الكتاب المقدس موارد لا تحصى ـوليس مورداً واحداً او اثنين ـنسب فيها الله تعالى التأثير الظاهري للعلل الثانية اليه، وأبطل «الطبيعة» التي يعتقد بها

1_ ibid.

2_ ibid.

المشاؤون»[١].

ونظراً لعلمية هذا الموضوع، ينبغي البحث عن حل علمي له «وبما انّ هذه الفكرة متعارضة مع العرف، ينبغي ان تُفهم هذه العبارات من منظار دقيق»[٢].

وعلى هذا الأساس تُعدّ النظرية الظرفية (Occasionalism)، وعادة الله، جهوداً علمية يقدمها مالبرانش والأشاعرة لتسليط الضوء على هذه الفكرة.

وهذه القاعدة التي شرحها مالبرانش، بمقدورنا تطبيقها على الآيات القرآنية ايضاً، ما لم نقل بعدم وجود كلام عرفي تسامحي في القرآن اطلاقاً.

طبقاً لوجهة نظر مالبرانش، يجب ان نحدد الآيات التي تحدث فيها القرآن بلغة علمية دقيقة، ولذلك يبدو انّ القرآن حينما ينسب الظواهر الى الله، فإنه يتحدث بلغة علمية دقيقة ويسلك سلوك المبيّن للتوحيد. وحينما ينسب المظاهر الى مجاريها، فانه لا يريد التبيان العلمي لطريقة تأثير الأسباب والعلل، وإنْ كان هدفه من ذلك قضية توحيدية أو أخلاقية ايضاً.

الآية الكريمة ﴿وما رميتَ إذ رميتَ ولكنّ الله رمى﴾ (الانفال/١٧) ـ على سبيل المثال ـ لها الكثير من التفاسير. فالامام الخميني وكثير من الفلاسفة والعرفاء يعتقدون بأنّ «الرمي» قد أُثبت للرسول ﷺ: «إذ رميت»، ونُفي عنه ونُسب الى الله تعالى: «وما رميت»، «ولكن الله رمى»[٣].

فهذه الآية تبيّن العلية بنحو طولي، وهي نفس الفكرة التي عبّر عنها السبزواري بقوله «الفعل فعل الله وهو فعلنا».

اما إذا اردنا استخدام قانون مالبرانش، يتحتم القول ان القرآن حينما قال «إذ رميت»، انطلق من رؤية تسامحية عرفية، وحينما قال «ما رميت»، و «ولكن الله

1_ ibid.

2_ ibid.

٣ـ الامام الخميني، تفسير سورة الفاتحة.

رمى». انطلق من رؤية علمية دقيقة.

الطريق الخامس (طريق العرفان): ويتم فيه الاستناد الى موجود واحد ولكن من خلال وجهين كلاهما حقيقي. ويُستنبط هذا الطريق من القرآن مباشرة. ويتميز عن الطرق السابقة في عدم استخدامه لأية قرينة خارجية من أجل الحصول على الرأي النهائي للقرآن. وقد رأينا في الطرق الثلاثة الأولى ترجيح مجموعة قرآنية على مجموعة اخرى أو التوفيق فيما بينهما من خلال الاستناد الى وجود «قرينة عقلية». كما رأينا كيف لجأ مالبرانش في الطريق الرابع الى «القرينة العرفية» لاستنباط الرأي الحقيقي للكتاب المقدس. اما الفريق الخامس فقد تم من خلاله تفسير القرآن للحصول على الرأي الحقيقي.

في كل موضع ينسب فيه القرآن الكمال الوجودي الى غير الله، يلجأ بعد ذلك مباشرة الى نسبته لله، لكنه يقصره في موضع آخر على الله. اي لو نسب القرآن الكريم كمالاً ما لله ولغير الله في بعض المواضع، فإنه يؤكد في مواضع اخرى على انّ هذا الكمال لله فقط.

فلو ورد في موضع من القرآن انّ الرياح تحرِّك السحاب، او لو نسب القرآن التأثير للشمس والقمر والملائكة وملك الموت، فإنه ينسب في مواضع اخرى كل هذه التأثيرات والفاعليات لله تعالى. بل ونراه ينسب كل هذه المنظومة الكونية بأسرها الى الله تعالى: ﴿خلق السماوات والأرض في ستة أيام﴾. ونراه ينسب في بعض الآيات جميع الأعمال الجزئية الى الله مباشرة: ﴿فأينما تولّوا فثمّ وجه الله﴾. (البقرة/ ١١٥)

فلو جاء في القرآن ﴿فتباركَ اللهُ أحسنُ الخالقين﴾ (المؤمنون/ ١٤)، وهو ما يشير الى وجود خالقين عديدين أحسنهم الله، نجد ايضاً آيات اخرى تقدّم النتيجة النهائية مثل: ﴿ألا له الخلق﴾ (الأعراف/ ٥٤)، و ﴿قل الله خالق كل شيء﴾، (الرعد/ ١٦).

ولو قال القرآن الكريم: ﴿والله خير الرازقين﴾ (الجمعة/ ١١) فانه قد قال في

موضع آخر معبراً عن الرأي النهائي: ﴿إنّ الله هو الرزّاق﴾ (الذاريات/٥٨). ولو وصف القرآن الكريم الله تعالى عن لسان نوح عليه السلام: ﴿وأنت أحكم الحاكمين﴾ (هود/٤٥)، فانه أعلن عن رأيه النهائي في آية اخرى بقوله: ﴿إنِ الحكمُ إلّا لله﴾ (الأنعام/٥٧).

واذا كانت هناك آية تقول: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول واولي الأمر منكم﴾ (النساء/٥٩)، فهناك آيات أخرى تؤكد على اطاعة الله وعبادته مثل ﴿فاتقوا الله ما استطعتم واسمعوا وأطيعوا﴾ (التغابن/١٦) و ﴿إنِ الحكم إلّا لله﴾ (الأنعام/٥٧)و ﴿وقضى ربك ألّا تعبدوا إلّا إيّاهُ﴾ (الإسراء/٢٣).

وإذا كانت هناك آية تقول ﴿ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين﴾ (المنافقون/٨)، فهناك آية اخرى تقدم الرأي النهائي قائلة ﴿فإنّ العزة لله جميعاً﴾ (النساء/١٣٩).

واذا وردت في القرآن آيات من قبيل: ﴿فما تنفعهم شفاعة الشافعين﴾ (المدثر/٤٨) و ﴿لا يملكون الشفاعة إلّا مَنِ اتخذ عند الرحمن عهداً﴾ (مريم/٨٧)، فهناك آية تقصر الشفاعة على الله تعالى: ﴿قل لله الشفاعة جميعاً﴾ (الزمر/٤٤).

واذا كانت هناك آية تنسب القوة الى يحيى عليه السلام: ﴿يا يحيى خذ الكتاب بقوة﴾ (مريم/١٢)، وأخرى تنسبها الى المسلمين: ﴿وأعدّوا لهم ما استطعتم من قوة﴾ (الأنفال/٦٠)، فهناك آية تقول ﴿أنَّ القوة لله جميعاً﴾ (البقرة/١٦٥).

واذا كانت لدينا آية تقول ﴿إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا﴾ (المائدة/٥٥)، وأخرى تقول عن لسان الملائكة للمؤمنين ﴿نحن أولياؤكم في الحياة الدنيا وفي الآخرة﴾ (فصلت/٣١)، فثمة آية اخرى تقول ﴿فالله هو الولي﴾ (الشورى/٩).

جميع هذه الملاحظات تقرّبنا من فحوى الآية القرآنية التالية: ﴿فأينما تُولّوا فثمَّ وجهُ الله﴾ (البقرة/١١٥)، وتوفّر الأرضية لفهم فحوى الآيات القرآنية التالية: ﴿ذلك بأنّ الله هو الحق وأنّ ما يدعون من دونه الباطل﴾ (الحج/٦٢)، و ﴿حتى يتبيّن لهم أنّه الحق﴾ (فصلت/٥٣) و ﴿وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله﴾

(الزخـرف/٨٤)، و ﴿أَوَلَم يكفِ بربكَ أنّه على كل شيء شهيد﴾ (فـصلت/٥٣)، و ﴿الله نور السماوات والأرض﴾ (النـــور/٣٥)، و ﴿هو الأول والآخر والظاهر والباطن﴾ (الحديد/٣)، و ﴿كلُّ شيءٍ هالكٌ إلّا وجهه﴾ (القصص/٨٨).

مما سبق نفهم انّ الله تعالى ظاهر في كل مكان وفي كل مرتبة. فهو إذن ظاهر، وكلّ شيء مظهر. ولذلك يقول تـعالى ﴿وهو معكم أينما كنتم﴾ (الحـديد/٤) و ﴿إنّ الذين يبايعونك انما يبايعون الله﴾ (الفتح/١٠). كذلك رغم انّ الصدقات تؤخذ من قبل الفقراء، إلّا انّ الله تعالى يسند الأخذ اليه ﴿ألم يعلموا أنَّ الله هو يقبل التوبة من عباده ويأخذ الصدقات﴾ (البقرة/١٠٤)، لأنّ اخذه تعالى عين أخذ الخلق[١].

كذلك يعتبر الله تـعالى تأسـف عـباده، تأسـفه: ﴿فلما آسفونا انتقمنا منهم﴾ (الزخرف/٥٥). كذلك كان لدى يعقوب مستوى رائـع مـن التأدب في التـوحيد بحيث لم يقل «استعين بالله» وانما قال «والله المستعان»، في العبارة الاولى حديث عن النفس، وفي العبارة الثانية ترك يعقوب نفسه وذكر اسم ربه[٢].

وهناك أحاديث وروايات عديدة تدعم هذه الفكرة:

ـ داخل في الأشياء لا بالممازجة، وخارج عنها لا بالمزايلة[٣].

ـ ما رأيت شيئاً إلّا ورأيت الله قبله وبعده ومعه.

ـ ألغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك؟![٤].

ـ يا من في دنوّه عال ويا من في علوّه دان[٥].

---

١ ـ تعليقة الحكيم السبزواري على «الشواهد الربوبية»، ص ٤٩١.

٢ ـ تفسير الميزان، سورة يوسف، ج ١١، ص ١٠٦.

٣ ـ الامـام عـلي (ع): «داخـل في الأشـياء لا كـشيء في شيء داخـل، وخـارج مـن الأشـياء لا كشيء من شيء خارج، سـبحان مـن هـو هكـذا ولا هكـذا غـيره». (بحـار الأنـوار، ج ٣، ص ٢٧، ح ٨).

٤ ـ دعاء الامام الحسين (ع) في عرفة.

٥ ـ مفاتيح الجنان، دعاء الجوشن الكبير.

نظام «أسماء الله»

هذه الامور جميعاً دفعت العرفاء للاعتقاد بأنّ الرؤية القرآنية النهائية هي: «لا مؤثر في الوجود إلّا الله»، والتي تعني التوحيد الأفعالي، ليس من منظار سطحي، بل من منظار توحيدي خاص الخاص، والذي يحصر الوجود الحقيقي في الله تعالى فقط، ويوصل الى وحدة الوجود. فهو الظاهر وغيره المظهر.

اذن لا توجد لدينا علتان، بل علة واحدة يُعدّ عالم الخلق بأسره، من شؤونها.

يقول الشهيد مرتضى المطهري:

«في العرفان لا تحظى بالقبول لا الكثرة العرضية ولا الكثرة الطولية. والعرفاء يعتبرون التجلي واحداً. فالعارف فضلاً عن عدم استخدامه لتعبير العلية، لا يعتقد بالتجلي الاول والثاني والثالث ولو بالطول، ايضاً. فلا يقول بأنّ التجلي الاول قد صدر عن ذات الحق، وانّ التجلي الثاني قد صدر عن التجلي الاول... العارف يعتقد بتجلٍ واحد بإسم الوجود المنبسط. والكثرات التي يقول بها الحكيم، يعتبرها العارف جميعاً، من لوازم الوجود المنبسط»[١].

هذا الوجود المنبسط هو نفسه «وجه الله» الوارد في الآية القرآنية الكريمة ﴿فأينما تولُّوا فثمّ وجه الله﴾، والذي هو «داخل في الأشياء لا بالممازجة وخارج عنها لا بالمزايلة»، اي متصل بمقام الفعل، لا بمقام الذات. فمقام الذات فوق التجلي، وهو مقام لا إسم ولا رسم له.

وهذا الوجود المنبسط يقسّم الى وجودين: الفيض الأقدس، والفيض المقدس، والذي هو في الواقع، تجلّ واحد يظهر بألوان مختلفة بحسب القوابل، أي

---

١ ـ مقالات فلسفية، ج ٣، ص ١٢٩.

الأعيان الثابتة[١].

في هذا المعنى من التوحيد الأفعالي، لا يتم نفي النظام والانتظام عن العالم. فكلما نسب القرآن في آية ما فعلاً الى الله، يذكر في نهاية الآية اسماً من أسماء الله يتناسب مع ذلك الفعل مثل: الرحيم، والودود، والغفور، والعزيز، والقهار، والمنتقم الخ. اي انّ كل فعل من هذه الأفعال متناسب مع إسم من هذه الأسماء. وتعلل الأسماء الجزئية والخاصة للظواهر بالأسماء الكلية العامة. فنجد في سورة الرعد أو سورة الحديد ـ على سبيل المثال ـ ذكر الخلقة، والقيومية، والإفاضة، او المراحل التي يمر بها الإنسان كالموت، والبرزخ، والحشر، مع أسماء متناسبة من حيث المفهوم مع الوقائع المذكورة[٢].

اذن فالنظام الذي يستنبطه العرفان من القرآن ليس نظام «عادة الله» الذي يعتقد به الأشاعرة، ولا نظام «سنة الله» الذي يذهب اليه الفلاسفة، وانما هو نظام «أسماء الله».

فالله تعالى ذو صفات ذاتية وفعلية كثيرة. والإسم هو الذات المتصفة بالصفة. فالذات كلما ارادت ان تتجلى، تتجلى بأحد هذه الأسماء. اذن كل مظهر، ذو اسم هو بمثابة رب ومرب لها. والمخلوقات جميعاً، مظاهر اسماء الله الحسنى، حيث تُخلق الممكنات بحسب الأسماء وبالترتيب الواقع بينها[٣].

---

١ ـ الأعيان الثابتة، عبارة عن ظهورات أسماء الله في الحضرة العلمية مع مقام الواحدية. وتُعدّ كثرتها ناشئة من كثرة الأسماء والصفات. ولكنها لا ظهور لها سوى الظهور العلمي للذات الالهية. ولذلك تطلب الظهور، اما أسماء الله فبما انها عين الذات لأحد الاعتبارات فلديها اقتضاء الظهور. ولذلك تُعدّ تلك الأعيان قابلة وهذه الاسماء فاعلة. وبذلك يجتاز الظهور عالم العلم ويصل عالم العين والخارج.

اذن بما ان اسماء الحق تعالى عين الذات لوجه من الوجوه، اي عين اللالون وعدم التعين، يمكن القول بأنّ الأعيان الثابتة هي التي تبعث على التنوع والتلون في مقام الظهور. لمزيد من الاطلاع راجع: مقدمة القيصري على شرح «فصوص الحكم»، وشرح السيد جلال الآشتياني لهذه المقدمة.

٢ ـ العلامة الطباطبائي، الرسائل التوحيدية، ص ١٠٤.

٣ ـ ابن العربي، الفتوحات، ج ١٢، ص ٤٦٢.

وبما انّ المظهر والظاهر أحدهما عين الآخر من وجه ـ وإن كان احدهما غير الآخر من وجه آخر ـ وبما ان الاسم والمسمى أحدهما عين الآخر من وجه ـ وإن كان احدهما غير الآخر من وجه آخر ـ إذن يمكن ان نستنتج بأنّ المسمى هو المؤثر والفاعل في كل مكان. وهذا الاتحاد هو الذي يجعل الإسناد في كلا المجموعتين من الآيات إسناداً حقيقياً[١].

فالحديث هنا لا يدور حول الأرض والسماء، وانما حول الأسماء الحسنى ﴿ولله الأسماء الحسنى﴾. اي الانسان بدلاً ان يقول: الارض والسماء، يقول: القابض، والباسط، والشافي، والرازق، والكافي. فالجميع مظاهر لذات بسيطة واحدة، اي وحدة الوجود وكثرة الظهور.

فالعليم غير القدير، والقبض غير البسط، والإحياء غير الإماتة، والإضحاك غير الإبكاء، والشفاء غير التمريض، والإغناء غير الإقناء. فهذه جميعاً اسماء حسنى، إلاّ انها في الوقت نفسه تعيّن من تعينات وجه واحد ﴿ما أمرنا إلّا واحدة كلمح في البصر﴾.

وها هنا تظهر الصنمية التي يعاني منها أكثر المؤمنين ﴿وما يؤمن أكثرهم بالله إلّا وهم مشركون﴾ (يوسف/١٠٦). فنحن نتصور انّ الماء يرفع العطش والنار ترفع البرودة، والخبز يرفع الجوع. اي نتصورها ساقية ومطعمة الخ. بينما الله هو ﴿الذي يطعمني ويسقيني﴾ وهو الذي يقف وراء هذه الامور جميعاً. وهذا هو التوحيد الإبراهيمي.

فالسائل الذي يمثل مظهر الساقي، ندعوه في لغة الحوار بـ «الماء». وقد نُسي اسم «الساقي» بمرور الزمن وظل «الماء» فقط[٢]. فالماء، والدواء الخ، قد تحولت

---

١ ـ الافعال قد أُسندت في المجموعة (أ) الى الظاهر، وفي المجموعة (ب) الى المظهر.

٢ ـ اذن ينبغي ان نقول مثل مالبرانش الماء هو الذي يسق عرفياً. اما من المنظار العرفاني العلمي، فالله هو الساقي.

الى حجب تحول دون رؤية الانسان للساقي والشافي، والمسمى بشكل عام. اما العارف فيريد ان يمزق هذه الحجب فيرى مثل ابراهيم، الساقي، والمطعم، والشافي.

الانسان الذي يعرف بمستواه إسماً من الأسماء الحسنى، يعرف بمستواه الله ايضاً.

﴿ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها﴾[١]، فلو دعوناه بالأسماء الحسنى لأجاب: ﴿وآتاكم من كلٍّ ما سألتموه﴾[٢].

دعاء «الجوشن الكبير» يكشف عن طريق معرفة اسم الله. فهذا الدعاء الذي يدعو الله بمختلف أسمائه، يطلب في الواقع هذه المجاري الفعلية. وقد قال الفضلاء «العطيات على حسب القابليات». فلو دعا الجاهل الله دعاه بإسم «العليم»، ولو دعاه المريض، دعاه بإسم «الشافي»، ولو دعاه الفقير، دعاه بإسم «الغني»[٣].

اذن على ضوء نظام «أسماء الله»، يُصبح من السهل التوفيق بين هاتين الفئتين من الآيات القرآنية، لأنّ لكل موجود وجهين يمكن تشخيصه بكليهما: فهو ظاهر من وجه، ومظهر من وجه آخر، ويعبّر القيصري عن هذين الوجهين بالجهتين فيقول بأنّ لكل موجود جهتين: جهة الربوبية، وجهة العبودية، فتتحقق الثانية بالاولى[٤].

فكل فئة من هاتين الفئتين من الآيات، تعني وجهاً وجهةً. تارةً تتحدث عن مقام «الفرق» وتارة اخرى عن مقام «الجمع». يدور البحث عن «الكثرة» تارة، وعن «الوحدة» تارة اخرى، اي «الوحدة في عين الكثرة، والكثرة في عين الوحدة».

١ـ الأعراف / ١٨٠.

٢ـ ابراهيم / ٣٤.

٣ـ شرح مقدمة القيصري من قبل الاستاذ الآشتياني، ص ٣٤٢ـ٣٤٣.

٤ـ شرح القيصري على فصوص الحكم، ص ٣٤٠.

تتحدث هذه الآيات عن «توسيع» اسماء الله مرة، وعن «تضييق» هذه الأسماء مرة اخرى[١]. والفيض في جميع هذه الموارد، واحد، لكنه يتجلى في صور مختلفة.

تتحدث هذه الآيات عن «الوجه العام» و «مرور الفيض»[٢] في موضع، وعن «الوجه الخاص»[٣] والعلاقة بلا تكيّف ولا قياس في موضع آخر. وتتحدث عن «وضع الأسباب» في بعض الأحيان، وعن «رفع الأسباب» في احيان اخرى[٤]. ولا شك في انّ التحدث عن وجهات النظر هذه أمر خارج عن استيعاب هذا الكتاب[٥].

هل باستطاعة ظرفية مالبرانش والأشاعرة تلبية دافعهم؟

الدافع الذي دفع مالبرانش والأشاعرة نحو تقديم النظرية الظرفية (Occasionalism)، يتمثل في تعظيم قدرة الله المطلقة وتقديس جلاله، فهؤلاء يقولون بأنّ هذا الدافع لا يتحقق إلّا إذا اقتصرت القوة برمتها على الله، واعتبرنا

١ـ نفس المصدر.

٢ـ الجامي، أشعة اللمعات، ص ١٤ و١٥.

٣ـ شرح مقدمة القيصري، ص ١٢٠ـ ١٢٢؛ الفتوحات المكية، ج ٢، ص ١١٦؛ فكوك القونوي (فك ختم عيسوي)، ص ٢٥٨.

٤ـ الفتوحات المكية، ج ٢، ص ١٢ و١٢٣ و٢٠٤.

٥ـ من الضروري ان نتفق مع رأي الاستاذ الجوادي الآملي الذي يقول: الفلاسفة قد أخذوا العقل ولكنهم لم يستطيعوا ان يفهموا كنه الأحاديث والقرآن. والمتكلمون أخذوا الحديث لكنهم لم يستطيعوا ان يفهموا العقل. والعرفاء فهموا الأحاديث من جهة ولم يقعوا في فخ الجمود وأخطار المتكلمين. (تقريرات آية الله الآملي).

ولا شك في انّ للعرفاء حقاً عظيماً على المفكرين المسلمين. ولولاهم لما كان بالإمكان معرفة هذه المعارف القرآنية والروائية السامية، او لأصبحت ضحية للتأويلات والتقديرات والحمل على المجازات.

العرفاء حافظوا على الظواهر، ووصلوا الى كنه الآيات والروايات بدون ان يصابوا بالجمود الذي أصيب به المتكلمون.

موجودات العالم جميعاً فاقدة للقوة والتأثير. فتأثير الموجودات يعني استقلاليتها ضمن إطار تأثيرها، وهذا مساو لمحدودية قدرة الله.

يقول جيلسون بهذا الشأن:

«يعتقد مالبرانش انّ من بين جميع الوساوس التي تنفذ الى قلوب الناس، ليس هناك وسوسة أخطر من تصور انّ الخلق مستقل عن الحق. ولابد في عالم المسيحية من التصدي بقوة لمن لديهم مثل هذا التصور... وتعود شهرة مالبرانش الى انه قد أدرك هذا الخطر وحذّر الآخرين منه»(١).

رأي توما الأكويني

تأثر مالبرانش كثيراً باوغسطين في هذا المضمار، إذ «يمكن اعتبار اوغسطين أبا جميع الفلاسفة المسيحيين الذين سعوا بجد للعثور على اقسام الخلاء في الطبيعة، والتي لا يستطيع رفعها إلّا الله، والذين اعتبروا حضوره فينا شاهداً على حاجتنا اليه، وكلما اعتبرنا انفسنا أقل استغناء، ازداد ادراكنا لوجوبه»(٢).

وبعد عدة أجيال، لاسيما بعد نضج فلسفة اوغسطين، مثلما تخلى افلاطون عن موقعه لأرسطو، كذلك أخذ بريق الفلسفة الاشراقية الاوغسطينية يخبو شيئاً فشيئاً و «يمكن القول بأنّ نظرية الإشراق المنسوبة الى اوغسطين اخذت منذ هذا التاريخ تحافظ على نفسها بصعوبة، ولم تستطع ان تستعيد عافيتها قبل القرن السابع عشر، أي قبل ظهور مالبرانش»(٣).

وهكذا فجميع الانتقادات التي وجهها توما الأكويني لفلسفة اوغسطين، تصدق على فلسفة مالبرانش أيضاً. وبما انّ روح الدافع عند الأشاعرة ومالبرانش واحدة، تصدق هذه الانتقادات على الاشاعرة ايضاً.

١ـ روح فلسفة القرون الوسطى، ص ٢١٨.

٢ـ نفس المصدر، ص ٢٢٤.

٣ـ نفس المصدر.

فإذا كان مالبرانش يصر على حرمان العالم من التأثير، وضرورة الانطلاق من عجز هذا العالم الى قوة خالقه، فقد كان توما الاكويني يعتقد بضرورة الانطلاق من قوة هذا العالم الى قوة ربه وخالقه.

كان الأكويني يؤيد بشدة السنخية والمشابهة بين العلة والمعلول، وهذا هو ذات الأصل الذي يرفضه الاشاعرة ومالبرانش. فهو يعتقد انه يمكن معرفة جلال الصانع من خلال جلال الصنع. ولا يعتقد بأن صنع القادر المطلق، مهمل ومعطل، لأنّ مثل هذا الصنع لا يحكي عن الصانع.

التأكيد على كمال الموجودات وتأثيرها العلّي، لا يستلزم رفض الجلال الالهي، بل كلما ازداد إجلالنا لها ازداد الجلال الالهي.

فنحن إذا لم نراع الانصاف في كمال المخلوقات، لايتعد كمال القدرة الالهية عن العيون. والعالم الذي يفتقد للعلية بمعناها الحقيقي او انّ العلّية لم تمنحه تأثيرها التام، لهو عالم لا يليق بالله. وحين لا نتحدث بإنصاف عن علّية الأشياء، نكون قد تجاهلنا إحسان الله[١].

جيلسون يقول:

«خلال ملحمة العظمة الالهية، يعزف مالبرانش ايقاع القدرة العظيمة للخالق. وهذا هو ذات التعبير العرفاني الذي تتضح فيه تفاهة المخلوقات، وينسلخ فيه الانسان عن انسانيته. ولكن كلما تحدثنا عن توما الأكويني ودونس اسكوتوس ضمن هذا الاطار، ينبغي ان يعزفا بتعبير عرفاني ايقاع العظمة الالهية اللا متناهية. وهذا هو ذات التعبير العرفاني الذي ينطلق من عظمة المخلوقات الى آثار الصنع الالهي ويدعونا للتفكير فيها، ويقود الانسان بإنسانيته نحو الخلاص»[٢].

---

١ ـ نفس المصدر، ص ٢٢٣ و ٢٣٦ و ٢٣٧.

٢ ـ نفس المصدر، ص ٢٣٣ و ٢٤٦. هذه الكلمات تكشف الى حد ما عن التباين بين الأشعرية والعرفان.

ويوجّه توما الأكويني عين هذا الانتقاد نحو الأشاعرة:

«قولهم بأنّ العرض لا يبقى في آنين من أجل فسح المجال لقدرة الله وللبرهنة على ان الموجودات محتاجة في وجودها الى الله في كل لحظة، معناه ان الله قادر فقط على خلق الموجودات لحظة فلحظة، ولكن غير قادر على حفظ الموجود في حالة البقاء خلال لحظتين. اي ان لديه قدرة «الخلق» وليست لديه قدرة الحفظ. فنحن لو ننتزع الكمال والجمال عن المخلوقات، نكن قد انتزعنا الكمال والجمال عن الله»(١).

ويبدو انّ الأكويني قد تأثّر في انتقاده للأشاعرة بابن رشد وتلميذه ابن ميمون(٢).

رأي ابن رشد

يقول ابن رشد انّ الأشاعرة قد نفوا الأسباب الطبيعية خشية ان يكون العالم مستقلاً وألّا يرتبط بالله. ويضيف قائلاً:

«ولو علموا أن الطبيعة مصنوعة وأنه لا شيء أدل على الصانع من وجود موجود بهذه الصفة في الأحكام لعلموا أنّ القائل بنفي الطبيعة قد اسقط جزءاً عظيماً من موجودات الاستدلال على وجود صانع العالم بجحده جزءاً عظيماً من موجودات الله، وذلك انّ من جحد جنساً من المخلوقات الموجودات فقد جحد فعلاً من أفعال الخالق سبحانه. ويقرب هذه ممن جحد صفة من صفاته»(٣).

← فالأشاعرة ـ بما فيهم الغزالي ـ حتى لو تحدثوا بلغة العرفان تظل نظرتهم نظرة أشعرية. اما العرفاء مثل ابن العربي فإنهم يعتبرون جميع الوجود مظهراً لله وظلاً له، ويقولون بأن ظل الجميل جميل. فهؤلاء عاشقون لوجه الله ويرون تجلي وجه الحبيب في الوجود.

1_ Isl. Occ. P. 144.

2_ Isl. Occ. P. 145.

٣ـ الكشف عن مناهج الأدلة، ص ١١٧.

اي انّ انكار كمال وجمال الصنع، إنكار لكمال وجمال الصانع. وهذه هي ذات الفكرة التي نطق بها الاكويني.

رأي المولوي[١]

هبّ المولوي لانتقاد دافع الجبريين خلال شعر تمثيلي جميل، قائلاً من خلاله انهم يريدون فسح المجال لقدرة الله واختياره المطلقين من خلال إظهار عجز الانسان وضعفه. وهم مخطئون في هذا الأمر خطأ فاحشاً، لأن الهيمنة على شيء لا قدرة له ولا اختيار، لا يكشف عن عظمة المهيمن أو الحاكم. فالعظيم هو الذي تستسلم له الموجودات المختارة باختيارها، وهو عين ما يدعى بالجبر في الاختيار[٢].

رأي جون لوك

جون لوك الذي يعد من فلاسفة القرنين السابع والثامن عشر ومن المعاصرين لمالبرانش تقريباً، يوجّه الانتقاد الذي وجّهه توما الأكويني لأوغسطين، نحو مالبرانش ايضاً:

«الرب الأزلي اللا متناهي، من المؤكد انه علّة كل شيء ومنبع كل وجود وقدرة. ولكن ألانّ كل شيء صادر عنه من المحال ان يوجد شيء غيره؟ وهل من المحال ان ينتقل شيء منه الى المخلوق لأنّ كل قدرة منبثقة منه أساساً؟ في مثل هذه الحال نكون قد عيّنا حداً دقيقاً لقدرة الله. ومعنى هذا اننا قد انتزعنا قدرته بحجة توسيعها»[٣].

اذن لم ينجح لا الأشاعرة ولا مالبرانش في تقديم رأي بمقدوره ان يلبي

---

١ ـ ويعرف ايضاً بجلال الدين الرومي، وجلال الدين البلخي، ومولانا.

٢ ـ المثنوي، الجزء الخامس.

٣ ـ نقلاً عن نقد الفكر الفلسفي الغربي، ص ١٩٩ ـ ٢٠٠.

دافعهم الكلامي. بتعبير آخر: انهم قد اخفقوا في تحقيق دافعهم. ولكن هل يمكن حقاً من الناحية الفلسفية تصوير عالم ذي قدرة وتأثير، ولكنه محتاج في الوقت نفسه الى القدرة الالهية المطلقة ومرتبط بها؟ الإجابة على هذا التساؤل جزء من الموضوع اللاحق.

هل تتعارض قدرة الله المطلقة مع تأثير العلل الثانية؟

من أجل دراسة هذا الموضوع ينبغي الالتفات الى ملاحظة أساسية وهي: ما هي المخلوقات، اي تلك الأشياء التي يطلق عليها المشّاؤون إسم العلل الثانية؟ فهل هي موجودة أم لا؟

فبما انّ الأشاعرة ومالبرانش يعتبرون انفسهم «واقعيين»، فلابد ان تكون اجابتهم بالايجاب. فهم لا يشكون قط في وجود المخلوقات، كما انهم يقولون «ما هو غير موجود، معدوم» ومعنى هذا انّ نفي الوجود عن المخلوقات، معناه نفي الخلقة عن الله، لأنّ الخلقة لا تتعلق بالمعدوم.

أدلة مالبرانش والأشاعرة

هؤلاء يعتبرون التأثير مساوياً للايجاد والخلق. فالموجود لا يؤثر إلّا إذا كانت لديه القدرة على الخلق والايجاد. وبما انّ القدرة مقتصرة على الله، فليس باستطاعة اي مخلوق ان تكون لديه «قدرة»، وليس باستطاعته في نهاية الأمر ان يكون لديه «تأثير». بل ليس بمقدور الله ايضاً ان يخلق الموجودات بحيث تكون لديها قدرة، لأنّ هذا يعني ايجاد العديد من الآلهة والأرباب.

يقول مالبرانش:

«لا توجد سوى علّة حقيقية واحدة نظراً لوجود رب حقيقي واحد. ان تصور الله ككمال مطلق يبعث على اعتقادنا بأنه محرك الاجسام. ومن البديهي

انّ كل شيء يظهر بواسطة الحركة»[١].

وبما أنّ الله هو المحرك الوحيد، فلا موجِد ولا مؤثر سواه.

يقول مالبرانش:

«انّ جميع القوى الطبيعية ليست سوى ارادة الله المؤثرة دائماً. فالله لا يستطيع ان يُفيض قدرته على المخلوقات»[٢] و «لو كنا من أتباع البرهان، فلا يمكن ان نقبل بوجود عدة علل حقيقية، إذ لا يمكن ان توجد عدة آلهة»[٣].

وهكذا يبادر الأشاعرة ومالبرانش الى نفي الصورة النوعية من أجل نفي تأثير الموجودات، مقيمين الأدلة الكلامية للتدليل على لا تأثيرية الأشياء. وأهم الأدلة الكلامية التي يستدل بها مالبرانش ضمن هذا السياق الدليل التالي: لا تتوفر لدينا صورة واضحة عن قدرة وتأثير الأشياء. ولذلك يكفي لإثبات خطأ فكرة ما، ان تكون غير واضحة ولا متمايزة، حسب الاسلوب الديكارتي.

يقول مالبرانش:

«لا يتوفر لدينا سوى منبعين للتصور: تصور النفوس، وتصور الأجسام. وبما انه ينبغي علينا التحدث عن الشيء إذا كان بمقدورنا إدراكه، فلابد من التحدث على اساس هذين النوعين من التصورات، وبما ان التصور الذي لدينا عن كل جسم يُخبرنا بأنّ الاجسام لا يمكنها أن تتحرك ذاتياً، فلابد ان يكون محركها إما الله او النفوس وبما أننا لا نجد اية علاقة ضرورية بين ارادة النفوس المحدودة وحركة الأجسام، فالنفوس ليست محركة للأجسام ايضاً»[٤].

من اجل ان يعزز فكرته في عدم تأثير العلل الثانوية، ينقل سبعة أدلة لمعارضيه ثم يقوم بتفنيدها، غير مفرّق خلال ذلك بين الموجود الحي والموجود

1_ S. T. P. 448.

2_ E. S. T. P. 658.

3_ S. T. VI. ii3 ii.

4_ S. T. P. 448.

غير الحي في فقدان الحول والقوة، معتبراً جميع الموجودات ـ حية وغير حية ـ آلات يحركها الله، حسب الاسلوب الديكارتي.

اذن مالبرانش يؤمن بوجود الموجودات، سوّاء تلك التي تسمى بالحية او تلك التي تسمى بغير الحية، ولكنها جميعاً لا حياة ولا قدرة ولا تأثير لها، لأن الحياة والقدرة متعلقتان بالله فقط. وها هنا يواجه الأشاعرة ومالبرانش تناقضين: الاول في علم الوجود، والثاني في نظرية المعرفة. ويمكن إثارة هذين التناقضين على شكل سؤالين:

١ ـ كيف يمكن ان نقول بأنّ الأشياء موجودة ثم نقول انها غير مؤثرة في عين وجودها؟

٢ ـ كيف يمكن ان نقول بأنّ الأشياء لا تأثير لها ومع ذلك يمكن ان نعرف وجودها؟

التناقض الأول: الوجود يتناقض مع عدم التأثير. فمن الواضح انّ معناه التأثير، والذي لا تأثير له لا وجود له. ويقول الامام الخميني (رحمه الله) في إبطال نظرية الأشاعرة في هذا الباب: «إنّ حقيقة الوجود ذاتها عين منشئية الآثار، ولا يمكن أن يكون موجوداً مسلوباً عنه الآثار، بل سلب الأثر عن وجود ما، يستلزم سلبه عن كافة الوجودات، حتى وجود الواجب لبساطة حقيقة الوجود واشتراكه المعنوي»[١].

ولذلك يعتقد جميع الفلاسفة انّ الوجود مساوق للفعلية، والفعلية مساوقة للتأثير.

وقد حدّد توما الأكويني هذا الإشكال في نظام الأشاعرة وكل نظام شبيه به وقال: «الموجود يُقال للشيء الذي يتمتع بفعل الوجود»[٢].

---

١ ـ الطلب والارادة، ص ٧٢.

٢ ـ روح فلسفة القرون الوسطى، ص ١٤٩.

وهكذا يرى الأشاعرة ومالبرانش أنفسهم أمام تناقض صريح يحاولون إظهاره بأنه غير قابل للحل. فلو قالوا بأنّ هذه الأشياء لا وجود لها لتحدثوا خلافاً للوجدان والبديهيات. ولو قالوا بأنها موجودة ومؤثرة لتعارض هذا مع مبدئهم القائل: «لا مؤثر في الوجود إلّا الله». ولو قالوا بأنها موجودة لكنها غير مؤثرة، لتحدثوا بحديث يحمل تناقضه معه.

ارتباط التناقض الأول بموضوع العلية وكيفية حلها

أعتقد انّ مشكلتهم كامنة في كيفية الحديث عن موضوع العلية وتبيينه، اي في تبيان: ما هي طبيعة رابطة العلية؟ وماذا يستلم المعلول من العلة؟

وأعتقد ايضاً ان هذه المشكلة لا تجد الإجابة الشافية الّا في الحكمة المتعالية بل وفي ذروتها المتمثلة بالعرفان.

بتعبير آخر: الإجابة على هذا الاشكال أخذت تتكامل بتكامل التفكير الاسلامي، وقد بدأت بالكلام، ثم رافقت الحكمة المشائية فالحكمة الاشراقية حتى انتهت الى الحكمة المتعالية، ثم انطلقت منها الى العرفان حيث تبلورت في ظلاله على شكل إجابة نهائية.

العرف العام للمتكلمين وعامة الناس هو انّ «العليّة» عبارة عن إضافة مقولية بين شيئين أحدهما علة والآخر معلول. ويُعدّ «الحدوث» ملاك الحاجة الى العلة. فالله تعالى هو العلة والخالق للأشياء، والأشياء عبارة عن ماهيات متنوعة. ومعنى هذا أنّ الإصالة للماهية، والاعتبارية للوجود. وأنّ الجعل والخلق يتعلقان بالماهية.

الفلسفة المشائية تنطلق في البحث عن الماهية الى الوجود، معتبرة «الإمكان الماهوي» ملاك الحاجة الى العلة بدلاً من الحدوث. لكنها تعترف في الوقت نفسه بتباين الوجودات، ولذلك لم تتمكن ان توضح كما ينبغي مفهوم: «لا مؤثر في الوجود إلّا الله».

رأي شيخ الإشراق

قطع شيخ الاشراق بهاء الدين السهروردي خطوة اخرى، حينما أعاد «الوجود» الى النور الذي هو ظاهر بنفسه ومظهر لغيره. وكما يتميز النور بالشدة والضعف، يتميز الوجود بالشدة والضعف أيضاً. وبذلك فتح الطريق لتشكيكية الوجود من جهة، وإسناد جميع الظهورات والتأثيرات الى الله من خلال اعتباره «نور الأنوار»:

«فنور الأنوار هو الفاعل الغالب مع كل واسطة ودون الواسطة» فهو الفاعل بذاته على الحقيقة إذ ما عداه إما شعاع منه أو شعاع من شعاع منه. فما عداه أشعته الضعيفة المقهورة لأنواره المنيعة. «ليس شأن ليس منه شأن فيه» منه المبدأ واليه المنتهى «على أنه قد يتسامح في نسبة الفعل الى غيره» لأنّ نسبة الفعل الى غير نور الأنوار على سبيل المجاز لا الحقيقة، إذ لا مؤثر إلّا الله تعالى وتقدس»[١].

في مثل هذه الرؤية، الله تعالى قريب من الأشياء في عين علوّه، وأبعد منها في عين دنوه منها، لأنه نور الأنوار ولذلك أقرب الى الظهورات من أي شيء آخر، اذن فهو المؤثر الوحيد في كل وجود.

«ففي عالم النور المحض المنزه عن بعد المسافة، ما كان أعلى في مراتب العقل فهو أدنى الى الأدون لشدة ظهوره». فالواجب وإن كان أبعد الأشياء عنا وأرفعها من جهة علو رتبته فهو أقرب الأشياء الينا وأدناها من جهة شدة ظهوره وقوة نوره. فلا أبعد وأقرب من الواجب، إذ لا أرفع ولا أجلّ منه. «فسبحان الأبعد الأقرب الأرفع الأدنى وإذا كان هو أقرب كان هو أولى بالتأثير في كل ذات وكمالها»[٢].

رأي صدر المتألهين

ثم حل دور صدر المتألهين، ورغم وجود إشارات قبله الى إصالة الوجود في

---

١ ـ شرح حكمة الاشراق، ص ٣٩٠.

٢ ـ شرح حكمة الاشراق، ص ٣٦٥ ـ ٣٦٦.

آثار المشّائين، ولكنه يُعدّ بحق بطل إصالة الوجود في الفكر الاسلامي. فلذلك كان يعتبر الله وجوداً محضاً، وأقام إلهاته على هذا الأساس مقدماً أجمل وأروع البراهين على إثبات وجود الله والتوحيد الربوبي، وهو ما يُعرف ببرهان الصديقين وبرهان صرف الوجود[١].

وقد استوحى ملا صدرا فكرته هذه من القرآن الكريم، وأشار الى نماذج من الآيات السابقة في مواضع عديدة. ولكن السؤال المهم هو: كيف يمكن التوفيق بين وجود الله المطلق، ووجود العلل الثانية وتأثيرها؟ لقد استطاع ملا صدرا من خلال الاستناد الى مبدأ السنخية بين العلة والمعلول، ان يعيد التباين في الموجودات الى تشكيك الوجود، معتقداً بسريان الخير والوجود والحياة من الله في جميع الموجودات:

«إن الواجب جلّ اسمه، عين الوجود... وأنّ كل موجود يجب ان يكون فعله مثل طبيعته وإنْ كان ناقصاً قاصراً درجته عن درجته. فما كانت طبيعته بسيطة ففعله بسيط، وكذا فعل فعله. ففعل الله في كل شيء إفاضة الخير والوجود ونفخ روح الوجود والحياة»[٢].

ويقول الآشتياني في شرح هذه العبارات: انّ كل معلول يتحقق في علته قبل وجوده الخاص ولكن بوجود أعلى وأتم. وهذا التحقق في العلة، مبدأ لصدور

١ـ يدّعي جيلسون انّ هذا النوع من الفهم لاصالة الوجود والنظر الى الله تعالى كوجود صرف، يمثل بيت القصيد في الفلسفة المسيحية تبعاً للكتاب المقدس فني الآية ١٤ من الاصحاح ٣ من سفر الخروج عرّف الله نفسه لموسى قائلاً: «أنا هو من هو» وقال: «كذا تقول لبني اسرائيل: «أنا هو أرسلني اليكم». وهذا المبدأ ظل ملهماً لبراهين علم الوجود في القرون الوسطى، حيث يمثل برهان «آنسلم» نموذجاً له. ويقول الأكويني انّ ثمة اسم واحد فقط بين جميع أسماء الله يختص بالله وهو «هو من هو»، وهذه الكلمة لا معنى لها سوى الوجود نفسه. (روح الفلسفة، ص ١٧٢ـ١٧٤). وبما انّ «مالبرانش» يعتبر الله كمالاً مطلقاً ووجوداً صرفاً بسيط الحقيقة، فقد استوحى فكرته من نفس الآية. وصفوة القول ان الله وجود غير مقيد (D. M. II.5).

٢ـ شرح رسالة المشاعر، ص ١٧٢ـ١٧٤.

المعلول. ولن يوجد المعلول بدون هذا التحقق... وقيل انّ المعلول هو الحد الناقص للعلة، والعلة هي الحد التام للمعلول[١].

طبقاً لرأي ملا صدرا، لدى جميع المخلوقات صفات الخالق بحجم ظرفها الوجودي، لأنّ الوجود من وجهة نظره مساوق للعلم والقدرة والحياة. وهذه المسألة مبرهن عليها في فلسفته لأنه يرى:

١ـ انّ الوجود أصيل.

٢ـ انّ الوجود بسيط صرف.

إذن لو ثبت كمال من الكمالات لمرتبة من الوجود، من المحال ألّا يوجد هذا الكمال في موضع آخر، حتى الوجوب والضرورة. وبما انّ الله وجود محض وعالم وحيّ وقادر، فسيكون كل شيء عالماً، وحيّاً، وقادراً[٢].

وهذه الفكرة تواجه بالضبط فكرة الأشاعرة ومالبرانش التي تعتبر جميع الموجودات بلا روح وعاجزة وفاقدة لكل كمال. وأعتقد أنّ شبهتهم في فقدان العلل الثانوية للقدرة، تجد إجابتها هنا. فوجهة نظرهم ـ لاسيما الاشاعرة ـ تقول بإصالة الماهية[٣]. فهم يقولون أنّ ما موجود هو الماء، والنار، والشجر، والحجر، وليست موجودات مختلفة وأنحاء وجودية. اي يعتبرون الجعل والخلق متعلقاً بالماهية. وحينما نتصور ـ حسب مالبرانش ـ هذه الماهيات وننقلها الى الذهن لا نجد لديها تلك القوة التي تلزمها. فتصور الجسم لا يستلزم تصور القوة والتأثير،

١ـ نفس المصدر، ص ١٧٤ ـ ١٧٥. المدهش في الأمر انّ هذه السنخية هي ذاتها التي يصل اليها توما الأكويني عن طريق المشترك اللفظي وكذلك لا متواطئية الوجود، والتي يعبّرون عنها بالتماثل بين العلة والمعلول. «تماثل الخلق والخالق، تماثل معلولي، بحيث لا يوجد بين وجوده ووجود علته من علاقة سوى هذا التماثل والتشابه». (روح الفلسفة، ص ١٧٦). ويستنتج جيلسون من كلماته انّ «الامور المعلولة لنا، موجودة فينا على شكل علة قبل ان توجد في الخارج على شكل معلول. فما يُعدّ معلولاً لنا حالياً، كان علةً فينا في بادئ الأمر». (روح الفلسفة، ص ١٤٣).

٢ـ في «الشواهد الربوبية» باب عنوانه: في أنّ الحياة سارية منه تعالى في جميع الموجودات.

٣ـ سنبحث في بحث «الأشعرية والعرفان» اقتراب مالبرانش من الحكمة المتعالية.

وعلية فالجسم فاقد للقوة.

ونجد مثل هذا الاستدلال عند الغزالي أيضاً، فيقول بأنه لا يرى وجود ضرورة للاقتران بين ما يُسمى بالسبب وبين ما يُسمى بالمسبب لعدم وجود ضرورة منطقية في الذهن، كما هو الحال بين النار التي تسمى علة وبين الإحراق الذي يُسمى معلولاً، حيث انّ وجود العلة في الخارج، لا يجعل وجود المعلول أمراً ضرورياً[١].

ولكن لو اعتقدنا بإصالة الوجود وقلنا بأنّ الموجودات، هي الوجودات الخاصة، والماهيات من حيث هي ليست إلّا هي، فالذي يتصوره الذهن هو الماهية التي لا تأثير لها. اما الوجود الذي هو عين التأثير فلا يخطر في الذهن لأنه عين الخارجية. وفي مثل هذه الحال يصبح استدلال مالبرانش والغزالي بلا اعتبار، لأنّ عدم التلازم المنطقي بين تصور ماهية العلة، والقوة التي تلزم لايجاد المعلول، لا ينفي التلازم بين الوجود الخارجي للعلة وآثارها ولوازم قوتها، لأنّ وجود العلة عين التأثير والفعلية والقوة.

وذهب صدر المتألهين الى ما هو أبعد من ذلك. فبعد أن نقل العليّة من الماهية الى الوجود، حوّل الإمكان الماهوي الى الإمكان الفقري، والاضافة المقولية الى الاضافة الاشراقية. وأبدل وجود المعلول من وجود مستقل الى وجود رابط نافياً تباين الموجودات ومؤكداً على التشكيك في الوجود. فأخذ يرى وجوداً واحداً مستقلاً هو «الله»، اما باقي الموجودات فقد اعتبرها رابطة «فقيرة الى الله»، ولكن مع شدة وضعف في الوجود.

وبهذه الطريقة فُتح الطريق للاعتقاد بالتوحيد الأفعالي. حيث بات التأثير والايجاد تابعين للوجود، لأن الشيء إذا لم يوجد ليس بمقدوره ان يوجِد غيره. والوجود له إضافة الى الله تعالى سواء من حيث الأسباب أو من حيث المسببات. اذن بعد هذا كله ندرك انّ آثار الوجود، عبارة عن أثر وجود الله،

---

١ ـ تهافت الفلاسفة، ص ٢٣٧.

ولا مؤثر في الوجود إلّا الله[١].

في التحليل الذي يقدمه ملا صدرا لاثبات التوحيد الأفعالي، ليس لا توجد حاجة لنفي الصورة النوعية فحسب، وانما لا إمكان لنفيها ايضاً لأنه يقول: الصورة النوعية عند المشّائين جواهر، وعند الرواقيين أعراض، وعندنا عين الوجودات الخاصة، وأنحاء الوجودات[٢].

اذن فني الصورة النوعية، نفي للوجود. ولذلك نراه يُعيد في موضع آخر الصورة النوعية الى الفعل، والفعل الى الوجود[٣]. لكن بما انّ هذه الوجودات، وجودات رابطة وعين الفقر الى الله، وبما انّ هذا الوجود من جهة اخرى عين السيلان، في حالة حركة دائمية يصل اليه فيض جديد في كل لحظة[٤]، إذن فالوجود الغني المستقل هو الوجود المؤثر والموجِد والفياض في كل مكان وفي جميع الأحوال.

الرأي النهائي لصدر المتألهين

لم يتوقف صدر المتألهين عند هذا الحد، وانما توصل من وجود السنخية بين العلة والمعلول الى النتيجة التالية وهي انّ المعلول ينبغي ان يكون فرعاً وظلاً وتعيناً وتشؤناً للعلة[٥]. لذلك نراه يتقدم في نهاية مباحث العلة والمعلول خطوة اخرى الى الامام فأبدل التشكيك في الوجود الى الوحدة الشخصية للوجود، وأحلّ «التجلي والتشؤن» محل العليّة. فتحولت العلة والمعلول الى ظاهر ومظهر وذي شأن وتشؤن. اذن ثمة ظاهر واحد، وكل ما عداه، تجلّ ومظهر. وبالنتيجة

١ـ راجع: شرح منظومة الحكمة، ص ١٨٠ و ١٨١.

٢ـ الشواهد الربوبية، ص ٨١.

٣ـ نفس المصدر، ص ١٣٤.

٤ـ نفس المصدر، ص ٨٥.

٥ـ الآشتياني، شرح مقدمة القيصري، ص ٢٧٣.

ليس هناك غير، كي يكون مؤثراً[١]. وبذلك يُعدّ العرفان والوحدة الشخصية للوجود، ذروة الحكمة المتعالية.

يقول صدر المتألهين في كتاب «المشاعر»:

«وما وضعناه أولاً بحسب النظر الجليل من أنّ في الوجود علة ومعلولاً، أدى بنا اخيراً ـ وهو نمط آخر من جهة السلوك العلمي ـ الى انّ المسمى بالعلة هو الأصل، والمعلول شأن من شؤونه وطور من اطواره»[٢].

ويقول أيضاً:

«فكل وجود سوى الواحد الحق، لمعة من لمعات ذاته، ووجه من وجوهه، وأنّ لجميع الموجودات أصلاً واحداً هو محقق الأشياء، فهو الأصل. والباقي ظهوراته، وهو الأول والآخر والظاهر والباطن. وفي الأدعية المأثورة: يا هو يا من هو يامن لا هو إلّا هو يا من لا يعلم اين هو إلّا هو»[٣].

حل المشكلة الأشعرية في ذروة الحكمة المتعالية

هاهنا نلاحظ تحقق هدف الأشاعرة ومالبرانش، اي تقديس الله وتعظيم قدرته المطلقة، بدون الوقوع في التناقضات المذكورة. ويتضح كذلك وجود تفاوت كبير بين عبارة «لا مؤثر في الوجود إلّا الله» التي يقولها الأشعري وبين نفس هذه العبارة التي يقولها العارف.

العارف لا ينسب الوجود الى الأشياء، بل يعتقد ان الله هو الموجود الحقيقي الوحيد، والباقي، ظهوراته وتجلياته. ورغم التفاوت في الظهورات، ورغم نفوذ

١ـ الأسفار، ج ٢، ص ٢٨٧.

٢ـ المشاعر، ط حجرية، ص ٨٤.

٣ـ نفس المصدر، ص ٨٢. والطريف في الأمر انه على ضوء آية الكتاب المقدس «أنا هو من هو» من جهة، والسنخية بين العلة والمعلول من جهة اخرى، يذهب الاكويني الى إصالة الوجود، ويتوصل الى نتائج شبيهة بالتي توصل اليها ملا صدرا في مضمار التشكيك في الوجود، لكنه كان يتخوف من النتائج العرفانية والوحدة الشخصية للوجود. (راجع: روح الفلسفة، ص ١٥٥ ـ ١٥٩).

«التشكيك» الى الظهورات، غير انّ جميع التأثيرات تعود في آخر الأمر الى ذلك «الظاهر» والوجود الحقيقي.

اما المذهب الأشعري فينسب الوجود الى الأشياء، لكنه يسلب عنها التأثير ضمن لون من ألوان التناقض، ويقول آية الله الشيخ محمد تقي الآملي ان سلب العارف سلب موضوعي، اي مقترن بنفي الوجود، اما السلب الأشعري، فيجري في ظرف إثبات الوجود.

ويقول هادي السبزواري «انّ الايجاد يدور مع الوجود حيثما دار، فكما انّ الوجود له، كذلك الايجاد له»[١]. اي ان الايجاد فرع على الوجود، وبما انّ الوجود مقتصر على الله فالايجاد مقتصر عليه أيضاً. اما الأشعري فيرى الوجود من الأشياء ولا يرى الايجاد منها، وهذا هو ذات التناقض الكبير الذي يقع فيه الأشاعرة ومالبرانش.

يقول آية الله الآملي في شرح كلام السبزواري والتفاوت ما بين العارف والأشعري:

«انه (العارف) نفى الايجاد عن الممكن في ظرف نفي الوجود عنه، فيكون نفي الايجاد عنه على نحو السلب الموضوعي، إذ لا ممكن حينئذ بهذا النظر حتى يكون له فعل... والجبري ينفي الايجاد عن الممكن في ظرف إثبات الوجود له. فهو وإن وحّده توحيد الأفعال لكنه غفل عن توحيد الذات، فكأنه يؤمن ببعض وهو توحيد الأفعال ولكنه يكفر ببعض وهو توحيد الذات»[٢].

ويريد بتوحيد الذات، التوحيد خاص الخاص، اي التوحيد الوجودي. اذن الجبر لا معنى له من وجهة نظر العارف، إذ يجب طرفان في الجبر وهما: الجابر والمجبور، بينما لا يوجد هنا سوى طرف واحد لم يدع ظهوره موضعاً لغيره.

ولا يُعدّ هذا جبراً، بل جبّارية. ومعنى الجبارية هي ظهور الحق تعالى باسم

١ـ شرح منظومة الحكمة، ص ١٨٠.

٢ـ نفس المصدر.

الجبار، الأمر الذي يستلزم هلاك الجميع بحيث لا يبقى سوى وجهه ﴿كل شيء هالك إلّا وجهه﴾. وهذا امر لا يحدث في القيامة فقط، بل ان الجميع هالكون في الدنيا أيضاً[١].

ويقع هذا الرأي بالضبط في مقابل رأي الأشاعرة الذين قد وقعوا في جبرية عنيفة. فالأشياء من وجهة نظرهم موجودات لا تأثير لها قط، ويقوم غيرها بأفعالها. اذن فالتفاوت بين هذين المذهبين ليس بمستوى البعد بين الأرض والسماء، وانما بمقدار البعد بين الوجود والعدم[٢].

والتناقض الآخر الملاحظ في الكلام الأشعري والمالبرانشي هو انهم يقدّمون أنفسهم كمؤمنين بوجود الأشياء الخارجية ولا يشكون في وجودها، لكنهم يعتبرونها من جانب آخر فاقدة للتأثير. وهذا هو ذات التناقض السابق، ولكن ليس من حيث علم الوجود وانما من حيث نظرية المعرفة. فإذا لم يكن للأشياء أي تأثير، فكيف ندرك وجودها؟ اليس مصدر العلم، هو التأثير الذي يتركه المدرَك على المدرِك، فضلاً عن النشاط الذي يمارسه ذهن المدرِك.

فإذا كان المدرَك فاقد للتأثير، واذا كان المدرِك عاجزاً عن العمل ايضاً، فما معنى الادراك؟ ينبغي في مثل هذه الحال إما اللجوء الى أحضان الريبية وإغلاق طريق المعرفة، أو القبول بالتناقض والقول بأنّ المدرَك لا أثر له والمدرِك لا قوة له.

اذن فالفكرة الأشعرية والمالبرانشية لا تقتضي عدم معرفة ماهية الأشياء فحسب، وانما تجعل من غير الممكن إثبات الوجود أيضاً.

رأي ابن رشد

الإشكال اعلاه، عثر عليه ابن رشد في النظام الأشعري، وأشار اليه في مواضع عديدة. فهو يعتقد بأنّ الأشياء لها ذات وصفات تحدد الأفعال الخاصة

١ـ درر الفوائد، ج ٢، ص ٦١.

٢ـ آية الله الجوادي الآملي، الشريعة في مرآة المعرفة، ص ٢٥٧.

بكل شيء، وبواسطتها ايضاً تختلف ذوات وأسماء وتعاريف الأشياء فيما بينها. فإذا لم يكن للشيء فصل خاص، فليست لديه الطبيعة الخاصة به. وحينما لا توجد لديه طبيعة خاصة، فلن يكون لديه اسم خاص وتعريف خاص. فتكون النتيجة هي ان تصبح الأشياء شيئاً واحداً»[١].

ويقول ابن رشد في موضع آخر بأننا لو نفينا المحمولات الذاتية (العرض الذاتي)، لأغلقنا طريق الحد والبرهان من جانب، وطريق إقامة البرهان من جانب آخر، لأن البرهان يحصل من المحمولات الذاتية. وقد تمّ إثبات مشاركة الحد والبرهان. ويعتقد ابن رشد بأن مصير المعرفة مرتبط بمصير العلية[٢].

وثبت في المنطق انّ «ذوات الأسباب لا تُعرف إلّا بأسبابها». ولذلك سيكون رفع السبب عبارة عن رفع العلم[٣]. فالوجود يكشف عن نفسه من خلال آثاره. وحين فقدان التأثير والعلية، لن يكون هناك وجود للوجود. واذا كانت سمة العلم إظهار الواقع، اي وجود رابطة عليّة بين الذهن والعين، فلابد ان يؤدي نفي العليّة الى زوال إظهارية العلم للواقع بعد زوال تلك الرابطة[٤].

إجابة الأشاعرة ومالبرانش

أدرك الاشاعرة ومالبرانش هذا الإشكال وفكّروا في ايجاد حلول له تنطبق ولا شك مع مبادئهم والأسس التي تقوم عليها نظرياتهم. فهم لا يعتبرون «العين» المسرح الوحيد لعمل الله المباشر، وانما يعتبرون «الذهن» أيضاً يحظى بهذا العمل الالهي المباشر.

يقول مالبرانش: «بما أنّ الاجسام تفتقد لقدرة التأثير علينا، وبما أن النفس

١ـ تهافت التهافت، ص ٧٨١ـ٧٨٣.

2_ Isl. Occ. p. 84.

٣ـ تهافت التهافت، ص ٧٨٥.

4_ Isl. Occ. P. 96-99.

غير قادرة على خلق تصوراتنا، اذن فالله هو الذي يخلق تصوراتنا وعلمنا»[١]. ويقترن هذا الخلق برؤية الاجسام او بإرادة تصورها.

ويعتقد مالبرانش بما أنّ معطي الوجود لكل ممكن الوجود هو الله، فلابد ان يكون العلم ـالذي هو ممكن الوجود ايضاًـ معلول الله[٢]. والتصورات تفيض من الله أيضاً سواء كانت حسية، او خيالية، او عقلية[٣].

ويستند مالبرانش في فكرته التي تقول بأنّ الله هو الخالق للعلم والتفكير الذي لدينا، بعدد من آيات الكتاب المقدس[٤] مثل: «هو الذي يُعلِّم البشرَ المعرفة»[٥]. (المزامير/٩٤/١٠)

«ولا يعني ذلك أنه بإمكاننا أن ندّعي شيئاً كأنّه منا، فإنّ إمكاننا من الله» (الرسالة الثانية الى أهل قورنتس/٣/٥).

«كان (عيسى) النور الحق الذي يُنير كلَّ انسان» (انجيل يوحنا/١/٩).

اذن فالله تعالى هو الذي يخلق العلم فينا من وجهة نظر مالبرانش. اما من وجهة نظر الأشاعرة فإنّ من عادة الله ان يخلق فينا علماً خاصاً مقارناً لمعلوم خاص. ويستدلون على ذلك بقولهم: بما انّ العلم عرض، وبما انّ العرض غير دائم ويخلقه الله في كل لحظة، اذن فالله يخلق هذه العلوم فينا في كل لحظة.

ويتحدث ابن ميمون عن الأشاعرة قائلاً: «فألزموا بحسب هذا الوضع هذه الأشياء التي نعلمها الآن ليست هي علومنا التي علمناها أمس، بل عدمت تلك العلوم وخُلقت علوم اخرى مثلها»[٦].

1_ S. T. P. 219.

2_ S. T. P. 231.

3_ S. T. P. 261.

4_ S. T. P. 231.

٥ـ قس هذه الآية بالآية القرآنية: «علّم الانسان ما لم يعلم» (العلق/٥).

٦ـ دلالة الحائرين، ص ٢٠٧.

من وجهة نظرهم، الله هو الذي يوجد المقدمات والنتائج، مقترناً بعضها بالبعض الآخر. فلا توجد بين المقدمات والنتائج لا علية ولا انتاج ولو على نحو الإعداد، وانما ثمة تقارن فقط. فعادة الله هي ان يوجد العلم بعد الفكر، غير ان الفكر لا يوجِب العلم ولا يُعدّ سبباً له[١].

الغزالي وبعد ان ينفي العلية والتأثير عن الأشياء، ومن أجل ان يغلق باب السفسطة والمثالية ويبرر وجود العلم والمعرفة في الخارج، يقول بأن عادة الله هي ان يوجِد فينا علوماً توصلنا الى معرفة الأشياء وتخرجنا من الشك بين طرفي الإمكان[٢]، وتقودنا نحو اليقين[٣].

ويقول الأشاعرة اننا ومن أجل ان نؤثر على إظهارية العلم للواقع، لا يكفي أن نثبت انّ الله قد خلق هذه العلوم فينا، وانما ينبغي من أجل الخروج من الشك ان نضيف على غرار «ديكارت» المقدمة التالية: انّ الله ليس خادعاً[٤]، والعلم الذي يوجده فينا مطابق للواقع. ولذلك حذا مالبرانش حذو ديكارت، فبعد ان اثبت وجود الله وكماله المطلق، استنتج انه لا يخادع وأثبت ان العلم الذي خلقه الله فينا يكشف عن الواقع[٥].

وأضحى هذا الأمر وهو انّ الأشياء لا تؤثر فينا ولا توجِد العلم فينا، وأننا لسنا خالقين لعلمنا، أساساً لنظرية مالبرانش المعروفة في «رؤية الله». لذلك نراه يضع للفصل الثالث من الجزء الثاني من الكتاب الثالث عنواناً كالتالي: «نحن نرى كل شيء في الله»[٦]. فبحثه ـ وكما ذهب الى ذلك بول ادواردز ـ لا يقتصر على الرؤية الحسية للمحسوسات فقط وانما يشمل المعرفة الحسية، والتصورات

١ـ كشف المراد، خير الأثر، ص ٧٣؛ شرح المواقف، ج ١، ص ٢٤١.

٢ـ اي الوقوع وعدم الوقوع او الوجود وعدم الوجود.

٣ـ تهافت الفلاسفة، ص ٢٤٣ و ٢٤٩.

٤ـ تأملات، التأمل الثالث، ص ٦١.

5_ D. M. II.

6_ S. T. P. 230.

الخيالية والمعرفة العقلية. وقد اقترب خلال ذلك من نظرية «المُثُل» الافلاطونية، معتبراً المُثُل مانحة للمعرفة.

نقص إجابات الأشاعرة ومالبرانش

ليس بمقدور إجابات الأشاعرة ومالبرانش ان تكون كاملة ولم تفلح في رفع التناقضات القائمة نظراً لبقاء الإشكالات على حالها.ولذلك أدّت الظرفية المالبرانشية الى ظهور مثالية باركلي الإلهية، وتجريبية هيوم الالحادية من جهة اخرى.

تأثر باركلي

صحح انّ «باركلي» ومثل أي فيلسوف آخر كان متعلقاً بذلك الجزء من فلسفته الذي كان يختلف فيه مع كل من مالبرانش وديكارت. ورغم ذلك تُعدّ مثاليته وليداً طبيعياً وقهرياً لفكرة «انا أُفكر إذاً أنا موجود». ولذلك ينبغي عدّه أحد أعضاء الأسرة الديكارتية بعد أن أنهى تجربة ديكارت العليا[1].

وورد أنّ «باركلي» زار «مالبرانش» خلال مرضه، فدار بين الاثنين بحث فلسفي حاد، أدى الى وفاة مالبرانش[2]. ولربما كان باركلي قد قال:

«ايها الأب! انا اتفق معك تماماً على انّ الله قد أوجد فينا جميع المفاهيم بما فيها الاحساسات، ولذلك من غير الممكن إثبات عالم المادة. ورغم ذلك لماذا تصر على وجوده؟ وجود من؟ فأنت قد برهنت جيداً على انّ المادة المصطلحة لا مؤثرة ولا مدرِكة ولا مدرَكة. إذن ما هي المادة؟... وعليه يتألف الواقع بأسره من مفاهيم وأرواح لا يوجد شيء خارجها، بل لا وجود لشيء

١ـ نقد الفكر، ص ١٨٤ـ ١٨٥.

٢ـ موسوعة الفلسفة، ج ٢.

خارجي قط»[١].

اذن يأخذ باركلي بمقدمات مالبرانش القائلة بعدم وجود تأثير للأشياء، ومعلمية الله. لكنه قد رأى في النتائج كلا التناقضين السابقين في مجال نظرية المعرفة، وعلم الوجود. ولذلك وجد باركلي في مثاليته حلاً لرفع هذين التناقضين.

اذن رغم الانتقاد الذي يوجهه باركلي لمالبرانش، لا يمكن تجاهل المقدمات التي اقتبسها من مالبرانش. ويتفق الجميع على تأثر باركلي بنظريتي مالبرانش: الظرفية، والرؤية في الله[٢].

تأثر هيوم

يعتقد مالبرانش والأشاعرة انّ علمنا بعالم الواقع مخلوق من قبل الله، ويعتبرونه حلقة وصل بين «العين» و «الذهن». اما السؤال الأساسي الذي يطرح في هذا السياق هو: من أين ينبثق علمنا بالله؟

سعى ديكارت ومالبرانش لأثبات وجود الله من خلال المفاهيم الفطرية وبواسطة برهان شبيه ببرهان «آنسلم» الوجودي. وقد ثبت فيما بعد ضعف هذا البرهان لاسيما من قبل «كانت».

وسعى الأشاعرة ومثل سائر المتكلمين لاثبات وجود الله العالم القدير عن طريق «الحدوث» أو «اتقان الصنع». وبهذه الطريقة ايضاً سعى المفكرون الغربيون، لاسيما في القرن السابع عشر ومطلع القرن الثامن عشر لإثبات وجود الله من خلال برهان النظم والغاية المعرفية.

ولكن لو أخذنا بقواعد مالبرانش والأشاعرة، لأُغلق طريق هذه البراهين جميعاً. فقد قال ابن رشد في نقد الأشاعرة على هذا الصعيد:

١ـ نقد الفكر، ص ١٨٣.

2_ Edwards, Pual, Vol. 5, p.142, 342, Copeleston p. 202, Papkins p.279.

«وبالجملة فكما من أنكر وجود المسببات مرتبة على الأسباب في الامور الصناعية او لم يدركها فهمه، فليس عنده علم بالصناعة ولا الصانع. كذلك من جحد وجود ترتب المسببات على الأسباب في هذا العالم فقد جحد الصانع الحكيم، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً»(١).

اي لو اننا اخذنا بالظرفية او الاقتران، لتعذّر إثبات الله الحكيم «وبالجملة متى رفعنا الأسباب والمسببات لم يكن هاهنا شيء يرد على القائلين بالاتفاق»(٢).

ويقول ابن رشد ايضاً بأننا لو نفينا الأسباب الطبيعية لما كان بمقدورنا ان نقول بأنّ لكل فعل فاعلاً، ولما كان باستطاعتنا اثبات اللواحق اللازمة للشيء(٣). بل ليس بمقدورنا استنباط اللزوم أساساً، بل حتى لا نستطيع ان نقول بشكل برهاني «الاتقان يدل على كون الفاعل عاقلاً»(٤). ولو ظهر من ينكر العلل في العالم، فلا سبيل لاثبات وجود العلة الفاعلية في العالم اللا مرئي(٥). وقصارى القول انّ الذين ينكرون العلية، لا يجدون طريقاً لمعرفة وجود الله(٦).

ووقف هيوم على هذه المسألة في القرن السابع عشر، فاستخدم الظرفية والتقارن وسيلة لايجاد الشك في وجود الله، وإثارة الشبهة في براهين إثبات وجوده تعالى.

ولا يستبعد البعض ان يكون هيوم قد تأثر بنيكولا داركور المتأثر بالغزالي، ولكن لا يوجد دليل مقنع على هذا الأمر،ويمكن القول بجزم انّ «هيوم» قد تأثر في ظرفيته الالحادية بظرفية مالبرانش الالهية لاسيما وأنه أشار مراراً الى

١ـ الكشف، ص ١١٤.

٢ـ الكشف، ص ١١٥.

٣ـ تهافت الفلاسفة، ص ٧٨١.

٤ـ نفس المصدر، ص ٧٨٤.

٥ـ ولفسون، ص ٥٩٤.

6_ Isl. Occ. p. 88-91-136.

مالبرانش وظرفيته[١]. وأعربت معظم كتب تاريخ الفلسفة عن تأييدها لهذا التأثر[٢].

المبدأ الذي يأخذ به مالبرانش وهو انّ الحواس لا تدرك سوى التقارن بين ما يُدعى بالعلة وبين ما يُدعى بالمعلول، قام هيوم بادغامه مع مبدئه التجريبي القائل بأنّ المعرفة، هي معرفة حسية فقط، مقوضاً بزعمه ما عليه الطبيعة من نظام وقدرة وإتقان، اي تدميره لنظام الوجود الذي شيّده الأشاعرة ومالبرانش من اجل فسح المجال لله! وبدلاً من ان يتخذ هيوم ـ على غرار مالبرانش ـ هذه المسألة دليلاً على قدرة الله المطلقة، اتخذها واسطة لنسف براهين وجود الله.

يقول جيلسون:

«لا زالت دروس مالبرانش قائمة وتركت على فكر هيوم تأثيراً غير متوقع. فقد تابع هيوم مشكلة العلية الطبيعية من حيث تركها مالبرانش... ولا ريب في ان مذهب مالبرانش قد ترك تأثيراً مهماً على تبلور نظريته... فقد أثبت مالبرانش انه ليس بإمكان أي فيلسوف ان يصف الشيء الذي أطلقوا عليه إسم القوة الكامنة في العلل، يقول هيوم: ما يمكن ان يُستنتج من كلام مالبرانش هو أنّ تأثير القوة النهائية للطبيعة مجهول لنا تماماً، ولا ينبغي طلبه في اي وصف من الاوصاف المعروفة للمادة، لأنه عمل بلا جدوى»[٣].

وأورد جيلسون أيضاً:

«حينما لا يوجد لدينا على صعيد المادة مفهوم كامل للقدرة والتأثير، وحينما لا يوجد لدينا مفهوم للعلية، فمن اين نحصل على المفهوم الذي يحكي عن الله؟ وقد اتخذ الفلاسفة من عدم العثور على مبدأ التأثير في المادة دليلاً على عدم

1_ An Enquiry concerning Human, Understanding pp. 70-73- 1970.

2_ Edwards, paul, Vol. 5. p. 143; The British Empricists, Hum, p. 204.

٣ـ نقد الفكر الفلسفي الغربي، ص ٢٠٠ ـ ٢٠١.

وجوده. وطبقاً لهذا الاستدلال ينبغي ان يعتبروا المادة خالية من ذات الله»[١].

وهكذا يتحقق توقع ابن رشد على يد هيوم بعد مرور حوالي سبعة قـرون. وكان ابن رشد قد توقع ان يقوم نفي السببية عن نظام الطبيعة بفتح الطريق لنفي الله ورفضه.

كيف هي فاعلية الله؟

الأشاعرة ومالبرانش يعتبرون الله فاعلاً مباشراً لجميع الظواهر ولا تأثـير لغيره قط. والإله الذي وجدوه في الدين التوحيدي هو حي، ومريد، ومدرك، وارادته: «كن فيكون». فكل ما هو موجود، مراده؛ وكل ما هو مراده، موجود. ولا حدّ لقدرته قط، ويقع ضمن دائرة قدرته كل ما لا يستلزم التناقض.

ولكن السؤال الذي يُثار ضمن هذا السياق هو: لماذا تُعتبر متعلقات ارادته اكثر محدودية من متعلقات قدرته؟ فمتعلق قدرته يتمثل في الممكنات، بينما تمثل الموجودات متعلق ارادته، ومن المعلوم انّ دائرة الممكنات أوسع بكثير من دائرة الموجودات.

اذن لماذا لا يقوم بكل شيء يقدر عليه، وانما يقوم ببعض ما يقدر عليه فقط؟

قصارى القول هو: لماذا يخلق؟ وكيف يخلق؟ أي بصرف النظر عـن كـونه تعالى فاعلاً مباشراً او غير مباشر للظواهر، لابد من الاجـابة عـلى السـؤال التالي: كيف هي فاعلية الله؟

هناك إجابات مختلفة على هذا السؤال. لكننا ومن أجل ان يتضح لنا رأي الاشاعرة ومالبرانش بهذا الشأن ومدى اختلافه عن سائر وجهات النظر، من المحبذ استعراض اقسام الفاعل، ثم معرفة القسم الذي يصدق على الله.

---

١ ـ نفس المصدر، ص ٢٠٢.

أقسام الفاعل:

يقسّم ملا صدرا الفاعل في «الأسفار»[١] الى ستة أقسام هي:

١ ـ الفاعل بالطبع.

٢ ـ الفاعل بالقسر.

٣ ـ الفاعل بالجبر.

٤ ـ الفاعل بالقصد.

٥ ـ الفاعل بالعناية.

٦ ـ الفاعل بالرضا.

وأورد في «الشواهد»[٢] و «المشاعر»[٣] بدلاً من «الفاعل بالجبر» تعبير «الفاعل بالقسر»، مضيفاً فاعلاً آخر هو «الفاعل بالتجلي».

وقد أورد السبزواري جميع هذه الفواعل مرتفعاً بها الى ثمانية[٤].

اما الالهي القمشئي، فقد اضاف الى الاقسام السابقة، قسماً آخر وهو «الفاعل بالعشق»، مع قوله باحتمال عودته الى «الفاعل بالتجلي» او «الفاعل بالرضا»[٥].

العلامة الطباطبائي، وعلى غرار السبزواري، ثبّت الأقسام الثمانية للفاعل في كتابيه «بداية الحكمة» و «نهاية الحكمة»[٦]، ويمكن ان نوضح ذلك بالشكل التالي:

---

١ ـ الاسفار، ج ٢، ص ٢٢٠.

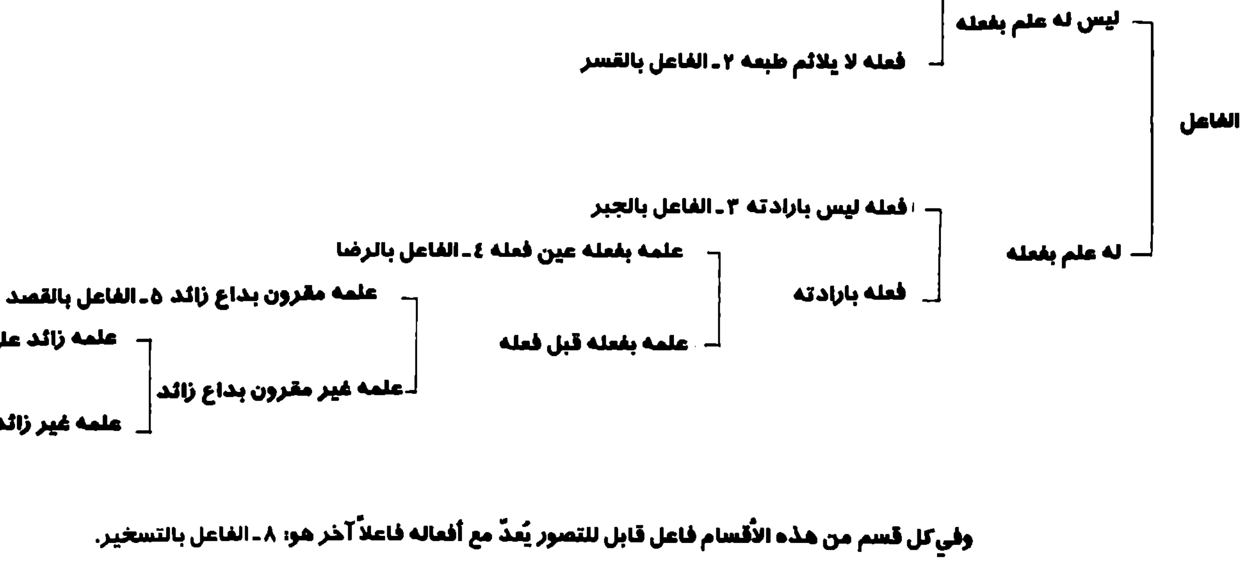
٢ ـ الشواهد، ص ٥٥.

٣ ـ المشاعر، ص ٣٠١.

٤ ـ شرح منظومة الحكمة، ص ١١٨.

٥ ـ خير الأثر، ص ١٧٢.

٦ ـ بداية الحكمة، ص ١١٦، نهاية الحكمة، ص ١٧٢.



وفي كل قسم من هذه الأقسام فاعل قابل للتصور يُعدّ مع أفعاله فاعلاً آخر هو: ٨ـ الفاعل بالتسخير.

طريقة فاعلية الله من منظار مختلف الفرق الاسلامية

من الطبيعي انّ فعل الفواعل الثلاثة الاولى، لن يكون إرادياً، ولذلك ليس بمقدوره أنْ يكشف عن طريقة فاعلية الله. يقول صدر المتألهين (ملا صدرا) بهذا الشأن:

«وصانع العالم فاعل بالطبع عند الدهرية والطباعية، وبالقصد مع الداعي عند المعتزلة، وبغير الداعي عند أكثر المتكلمين، وبالرضا عند الاشراقيين، وبالعناية عند جمهور الحكماء، وبالتجلي عند الصوفية، ولكل وجهة هو مولّيها»[١].

والحقيقة هي ان المراد بأكثر المتكلمين هم الأشاعرة، وبجمهور الحكماء هم المشاؤون.

ويرى الشيخ ابن سينا في مواضع عديدة انّ الله تعالى فاعل بالعناية[٢].

ومما يجدر ذكره هو أن صدر المتألهين ـوخلافاً للعلامة الطباطبائي يعتبر الفاعل بالقصد نوعين: مع الداعي، وبغير الداعي. ويُعدّ هذا نتيجة للنزاع المعروف بين المعتزلة والأشاعرة والمتمثل في السؤال التالي: هل الأفعال الالهية تابعة لغرض أم لا؟

المعتزلة يعتقدون انّ الأفعال الالهية ذات غرض وهدف والأشاعرة ينفون مثل هذه الهدفية مستندين الى الآية القرآنية القائلة: ﴿لا يُسْأل عما يفعل﴾. ولا شك في انّ هذه الرؤية تختلف عن نظرية الحكماء الذين يرون أنّ غرض الله ومطلوبه هو الذات الالهية نفسها.

١ـ المشاعر، ص ٣٠١؛ الشواهد، ص ٥٥.

٢ـ الاشارات، النمط ٣، الفصل ٧ و١٠ و١١ و١٣ و١٤؛ النمط ٦، الفصل ٩ ـ التعليقات ص ١٦. العناية هو أن يوجد كل شيء على أبلغ ما يمكن فيه من النظام.

وقد أورد صدر المتألهين في آخر عباراته الآية ﴿ولكل وجهة هو مولّيها﴾[١]. للتأكيد على أمر ظريف وهو: بما أن الانسان يجد في نفسه جميع أصناف الفاعل[٢]، يسعى لبيان طريقة فاعلية الله بالكيفية التي يجدها في نفسه.

ويعتقد مالبرانش انّ كل أحد يتصور الله على شكله[٣].

وبما أن الله تعالى لديه مختلف الصفات الذاتية كالعلم، والقدرة، والحكمة، والحب، والارادة، وبما أنّ الخلقة صفة فعل الله، وانّ كل صفة فعلية ناشئة من أوصاف الذات، من المناسب أن نتساءل: ما هي صفات الذات الالهية التي تنشأ منها صفة الخلقة؟ وما هي صفاته الغالبة في أمر الخلقة؟

ان كل فرقة وطائفة، تعرف الله تعالى بإسم من الأسماء وصفة من الصفات. فإله الحكماء، حكيم، لأنهم يعتبرون العقل حاكماً على العالم، والعلم مصدر الوجود. فعلم الله تعالى بالنظام الأحسن مصدر تكوين العالم، اي انه تعالى فاعل بالعناية.

إله المتكلمين، متكلم وذو كلام نفسي متمثل في ارادته. ولا معنى في الخلق للتساؤل بـ «لماذا»، لأنه تعالى «لا يُسأل عما يفعل» وفعّال لما يشاء وحاكم لما يريد، ولا تتبع ارادته لأي شيء، اي انه فاعل بالقصد.

إله العرفاء متجل بالذات، وجميل لا يطيق ستر جماله ومحب على الاطلاق، حيث ظهر الحب من حبه لذاته التي هي أجمل الأشياء ومن ابتهاجه بها، فأصبح ذلك الحب منشأ للخلقة. فهو فاعل بالتجلي وفاعل بالعشق.

اذن إله المشائين، هو العقل الصرف، وإله الاشراقيين هو النور المحض، وإله الأشاعرة هو الارادة المطلقة، وإله العرفاء هو الحبيب والمحبوب والشاهد

---

١ ـ البقرة/١٤٨.

٢ ـ شرح منظومة الحكمة، ص ١٢١.

3_ N. G. p. 213.

والمشهود في كل شيء.

فكل فرقة من هذه الفرق،ترى في الصفة التي تركز عليها مصدراً لظهور العالم. ولا شك في انّ جميع النزاعات الناشبة على هذا الصعيد، منبثقة من هذه المسألة.

النزاع المحتدم بين المشّائين والأشاعرة، نزاع العقل والارادة: العقل الذي لا يعمل إلّا بالحكمة، والارادة التي لا تعرف سوى القدرة. ويقول ماجد فخري ان إله الغزالي والأشاعرة هي القدرة المحضة، وإله ابن رشد هي الحكمة المحضة[١].

إله الأشاعرة القهار يعمل كما يحلو له. وإله ابن رشد هائم في نفسه ومنجذب الى ذاته بحيث لا يمكن القول بأنه يقوم بعمل ما[٢]. ولذلك لا يعتبر الغزالي إله الحكماء إله الدين، ويصفهم بأنهم مزوّرون ومتلبسون. ويقول بأنّ الفاعل هو الذي يصدر فعله بإرادته وعلى سبيل الاختيار مع العلم بالمراد. بينما صدور العالم عن الله عند الفلاسفة بمثابة صدور المعلول عن العلة، وهذا ليس فعلاً[٣]. اي ان الغزالي يضع فرقاً بين العلة الفاعلية والعلة الطبيعية[٤]. وصفوة القول هي انّ النزاع بين العرفاء والحكماء عبارة عن نزاع بين العقل والحب او بين العقل والقلب. ويجري هذا النزاع في علم الوجود ونظرية المعرفة معاً.

اذن هل ظهر العالم بالعقل ام بالحب؟ وهل يمكن معرفة الحقيقة بالعقل ام بالقلب؟

المراحل والدرجات العرفانية مختلفة حتى بين العرفاء، معتمدة في ذلك على نوع المعرفة. فالجميع ليسوا بنفس المستوى من حيث كتمان الأسرار.

1_ Isl. Occ. p. 142.

2_ ibid.

٣ـ تهافت الفلاسفة، ص ١٣٣.

٤ـ والطريف في الأمر ان نجد لدى جون ستيوارت ميل عين هذا الفرق بين العلة الفاعلية والعلة الطبيعية، معتبراً الثانية، العلة التي تستحق البحث العلمي. راجع: Edwards, Paul, Vol. 1, p. 57.

رأي مالبرانش

مالبرانش يقترب في بعض الأحيان من الفلاسفة المشائين في الإجابة على علّة الخلقة معتبراً النظام الموجود النظام الأحسن الذي لا يمكن انْ يوجد أحسن منه[١]، وحب الله عبارة عن حب الانتظام[٢]. ونراه إشراقياً في أحيان اخرى لاسيما في بحث «الرؤية في الله». وقد يطرح بعض المسائل الشبيهة بفكرة «لا يُسأل عما يفعل» الأشعرية[٣].

لكنه تحدث في معظم الموارد عن ظهور الفيض واقترب من الفاعل بالرضا أحياناً ومن الفاعل بالتجلي في أحيان اخرى، وهذا ما يكشف عنه كتاب «الطبيعة والفيض»، بل نجده في بعض مواضع الكتاب يعتبر الله فاعلاً بالحب. وهذا ناشئ ولا شك من العرفان المسيحي الذي تأثر به مالبرانش كثيراً.

الذين تحدثوا عن الله كفاعل بالحب في الفكر الاسلامي، متأثرون بحديث «كنتُ كنزاً مخفياً وأحببت ان أُعرف فخلقتُ الخلق كي أُعرف»[٤]. وقد ورد هذا المضمون في المتون المسيحية المقدسة، فكان ملهماً لعدد من المفكرين المسيحيين مثل مالبرانش. وهاهنا ابتعد مالبرانش عن الأشاعرة واقترب من الحكماء والعرفاء.

اختلاف مالبرانش عن الأشاعرة

السؤال الآخر ليس عن العلة، بل عن كيفية الخلقة: كيف يخلق الله المخلوقات؟ الفلاسفة والاشاعرة والعرفاء يعتبرون الله تعالى قديراً ويقولون بأنه

1_ N. G. p. 25.

2_ N. G. p. 208.

3_ N. G. p. 162, D. m. p. 295; Isl. Occ. pp. 143-151.

٤ ـ حسن زاده الآملي، خير الأثر، ص ١٧٢.

يخلق مع القدرة. جميعهم أيضاً يعتبرون الله مريداً يخلق مع الارادة. غير انّ الحكماء العرفاء يقولون بأنّ القدرة والارادة تابعتان للحكمة ويرون «الحكيم» هو الغالب والحاكم في الخلق[١].

اما الأشاعرة فيقولون بأنّ القدرة والارادة غير تابعتين لأي قيد حتى ولو كان هذا القيد، هو الحكمة، واصفين الله بأنه لا أبالي، وارادته بأنها جزاف. فكل ما يفعله حكمة وليس بالعكس. ولا معنى للحسن والقبح لديه لأنّ كل مايفعله حسن. وبما أنّ فعله هو المعيار في الحسن والقبح، فلا معنى لتنزيهه من القبح. وفي هذه النقطة يفترق طريق مالبرانش عن الأشاعرة.

مالبرانش يؤمن بالحسن والقبح العقليين، وإلهه حكيم في عين القدرة[٢]، غير انّ هذه الحكمة، من نمط رياضيات وفيزياء القرن السابع عشر! إلهه، رياضي مثله. وحكمته محدِّده لإرادته.[٣] أي انه يرى انّ العدل والحكمة يقيدان قدرة الله وإرادته[٤]. والبساطة، وقصر الطريق، والاقتصادية، وهي الصفات التي ترافق فعله، منبثقة جميعاً من حكمته[٥].

من وجهة نظر مالبرانش، القوانين الالهية بسيطة، وعامة، ومتماثلة، وثابتة ورياضية[٦]. كتاب «الطبيعة والفيض» يدرو حول إثبات ارادة الله العامة ـ لا الخاصة ـ وتنزيهه من الشر والظلم. بينما «عادة الله» التي يقرّهاالأشاعرة المراد بها: الارادة الجزافية[٧].

عادة الله هذه غير تابعة لأية قاعدة أو ضابط، وارادته لا تقوم على تمييزات

١ـ شرح القيصري، ص ١٢٣.

٢ـ سبق ان أشرنا الى ذلك في هذا الكتاب.

3_ N. G. p. 209.

4_ N. G. p. 30.

5_ N. G. p. 116.

6_ N. G. p. 24.

٧ـ دلالة الحائرين، ص ٢٠٧؛ ولفسون، ص ٥٨٥.

في عالم الخارج، بل التمييزات هي تلك التي توجدها ارادته[١].

الغزالي يصر على أنّ البحث في طريق صدور العالم عن ارادة الله، تصرف فضولي وطمع في شيء من الصعب الحصول عليه. ويتساءل ضمن هذا الاطار: كيف بمقدور فهم الانسان ادراك صورة الفعل الالهي بينما هذا الفهم نفسه مخلوق بواسطة ذلك الفعل[٢]؟

وقد أورد ابن خلكان مناظرة بين الأشعري واستاذه الجبائي وقال بأنها دليل على «انّ الله خصّ من شاء برحمته وخصّ آخر بعذابه، وأنّ أفعاله غير معللة بشيء من الأغراض»[٣]. ونواجه في كلام الأشاعرة والغزالي ربما قد ابتلعت صفة ارادته جميع صفاته الاخرى، على حد تعبير ماجد فخري[٤].

وأهم فرق بين الأشاعرة ومالبرانش هو ان «عادة الله» الأشعرية كعادة السلطان الذي يفعل كل ما يريد، لكنه عاهد نفسه ـ مثلاً ـ الّا يتجول في المدينة راجلاً، ولكن بمقدوره ان يصرف النظر عن هذه العادة متى شاء ذلك[٥].

اما مالبرانش فلديه فكرة تختلف عن هذه تماماً، وكان في مساجلات عنيفة مع أمثال «بوسويه» الذين يعتقدون بأنّ الذي يؤمِّن الملك الالهي هو قدرته المطلقة وليست حكمته؛ والترجيح بلا مرجح عند الله ليس غير محال فحسب بل وغير قبيح أيضاً؛ وأفعال الله غير معللة بشيء من الاغراض؛ والفعل الالهي معيار للعدل والحكمة. وهذه افكار شبيهة بالأفكار الأشعرية. وتصدّى مالبرانش لهؤلاء واتخذ ازاءهم موقفاً شبيهاً بالموقف المعتزلي، منبرياً خلال ذلك لتنزيه الله وتبرير عدله بواسطة طرح الارادة والقوانين العامة في مقابل

---

١ ـ تاريخ الفلسفة في الاسلام، ج ٢، ص ٢١.

٢ ـ نفس المصدر، ص ٢٩.

٣ ـ خير الأثر، ص ٣٤، نقلاً عن: وفيات الأعيان، ج ٤، ص ٢٦٧ ـ ٢٦٨.

4_ Isl. Occ. p. 75.

٥ ـ دلالة الحائرين، ص ٢١١.

الارادة والقوانين الخاصة(١).

مالبرانش يعتقد اننا لو نسبنا الى الله الارادة الجزافية التي لا تلتزم بقاعدة او ضابط، لهبطت الأخلاق لاضطررنا مثل هوبز لتبرير الأنظمة الظالمة(٢).

ويوجه ذات الانتقاد الذي وجهه ابن رشد لنظرية عادة الله، ويقول انه لو كان الأمر كما يقول اصحاب هذه النظرية، لما تحقق اي يقين في العالم.

ويختلف مالبرانش عن الأشاعرة ايضاً في اسلوب فهم النصوص المقدسة. فالأشاعرة يتخذون المنحى الظاهري. ويقتربون كثيراً من أهل الحديث في فهم الآيات القرآنية وتفسيرها. ولهم موقف تشبيهي على صعيد الصفات الالهية على ضوء ظواهر الآيات القرآنية ويعتقدون برب كالانسان(٣). في حين يذهب مالبرانش الى التنزيه في هذا المضمار(٤). فهو يقول بما انّ الكتاب المقدس قد كُتب للعوام وللخواص، فهو مليء بالتصورات الانسانية المختلفة، مقدماً الكثير من الشواهد على ذلك(٥). ويعتقد بأنّ الكثير من المشاكل ناجمة عن هذه التصورات الانسانية، لأنّ كل انسان يتصور الله كما يجده(٦)، ولذلك:

أولاً، ينبغي تفسير متشابهات الكتاب بمحكماته(٧).

ثانياً، ينبغي ان تُعيَّن حدود الكتاب المقدس وتصوراته الانسانية من قبل العقل والفلسفة لا بالعكس(٨).

والجزء الأعظم من النزاع المعروف بين سنة الله وعادة الله يتصل بهذا الجزء

1_ N. G. pp. 23-33.

2_ N. G. p. 34.

٣ـبحوث في الملل والنحل، ج ٢، ص ٤٣ وكذلك ص ٩٣ـ١١٢.

4_ S. T. p. 251-367; N. G. p. 118-128-211.

5_ N. G. p. 136-137.

6_ N. G. p. 213.

7_ N. G. p. 21.

8_ N. G. p. 32.

من البحث. فإذا ما أسمينا الحكماء ووضعناهم في طرف، والأشاعرة بالعاديين ووضعناهم في طرف آخر، فلابد ان نضع «مالبرانش» في الوسط. ومن الطبيعي ألّا ننتظر أمراً غير هذا من هذا الرجل الذي كان على معرفة دقيقة بعلوم زمانه من جهة، وكان مسيحياً مؤمناً وعارفاً ذا رؤية تتخذ من الله تعالى محوراً ومركزاً من جهة اخرى.

الاختلاف المهم بين عادة الله وسنة الله

بين عادة الله وسنة الله اختلافات مهمة، يمكن ان نشير الى اثنين منها هنا، والى بعضها في البحوث اللاحقة.

١ ـ عادة الله تقول بأن الله فاعل مباشر لجميع الأفعال، ولا توجد اية واسطة بين الله والموجودات. اما الأسباب والعلل، فإنها لا تأثير لها قط. اما سنّة الله فتقول «أبى الله ان يجري الامور إلّا بأسبابها»، ولذلك تضع الكثير من الوسائط بين الله والموجودات، معتبرة «الصادر الأول» هو الموجود الوحيد المخلوق مباشرة من قبل الله[1]. ويمكن ان يضيء التفاوت بين ساعة مالبرانش وساعة لايبنتز جانباً من هذا الاختلاف[2]. ويقف مالبرانش في هذا الموضوع مع الشعراء ويعارض الحكماء.

٢ ـ سنة الله تقول بأنّ الله تابع للحكمة فيما يفعله. وعمله قانوني وتابع لعلمه بالنظام الأحسن. اما عادة الله فترى انه تعالى لا يلاحق في فعله أي ترتيب او آداب خاصة، وانما يعمل كما يريد ويشاء بدون اي ضابط، وارادته ارادة جزافية. ويقف مالبرانش الى جانب الحكماء على هذا الصعيد ويعارض الأشاعرة.

إله الحكماء يعمل مع الواسطة وتابع للقانون، وإله مالبرانش يعمل في مكان

---

١ ـ سبق ان أشرنا الى ذلك في هذا الكتاب.

٢ ـ سبق ان اشرنا الى ذلك في هذا الكتاب.

وبلا واسطة ولكن ضمن قانون وضابط. اما إله الاشاعرة فإنه لا يعرف الواسطة والقانون.

ولهذا السبب قلنا بأنّ «مالبرانش» يقف بين الحكماء والأشاعرة، كما يقف إلهه وسطاً بين إله الحكماء واله الأشاعرة.

قانونية نظام الوجود

القانونية، فكرة يؤمن بها الحكماء المشاؤون، ويرفضها الأشاعرة بشدة.

رأي الأشاعرة

من أجل الوقوف على رأي الأشاعرة لابد أن نوضّح ما المقصود بالقانونية. فإذا كان المقصود بها وجود القوانين الطبيعية ـ اي وجود قوانين منبثقة من الطبيعة وناجمة عن العلاقة بين العلة والمعلول في الطبيعة ـ فالأشاعرة ينكرون ذلك، لأنهم لا يعتقدون بوجود الطبيعة، والذات، والصورة النوعية ونظام العلة والمعلول في الطبيعة، معتبرين ما يُدعى بالعليّة، مجرد تقارن صرف وتواليات متكررة اتفاقية. ويشاطر مالبرانش الأشاعرة هذا الرأي تماماً.

اما إذا كان المقصود بالقانون، القانون الإلهي أو ما يُدعى في الاصطلاح الديني بالقضاء والقدر، فلابد ان يختلف شكل البحث، فهاهنا سيكون البحث عن قانونية عمل الله، بينما البحث هناك كان البحث عن قانونية عمل الطبيعة. ويبتعد الاشاعرة عن الحكماء ايضاً في هذا البحث ولا يأخذون بهذا المعنى من القانونية.

ورد في شرح المواقف:

«إعلم انّ قضاء الله عند الأشاعرة هو ارادته الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال وقدرة ايجاده إياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها وأحوالها. أما عند الفلاسفة القضاء عبارة عن علمه بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون على أحسن النظام وأكمل الانتظام وهو المسمى

عندهم بالعناية التي هي مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على أحسن الوجوه وأكملها. والقدر عبارة عن خروجها الى الوجود العيني بأسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء»[١].

وهكذا نلاحظ انّ التضاد بين الأشاعرة والحكماء، عبارة عن تضاد «الارادة» مع «العلم». فإرادة الله عند الأشاعرة غير تابعة لأي شيء.

وصوّر كتاب «شرح الاشارات» التضارب بين فكرة الأشاعرة وفكرة الحكماء في القضاء والقدر، كما يلي:

«المقول في القدر على ما ذهب اليه الحكماء وهو وجوب كون الجزئيات مستندة الى أسبابها المتكثرة، يخالف القول بالقدر على ما ذهب اليه الأشاعرة من المتكلمين لأنهم يقولون لا فاعل ولا مؤثر في الوجود إلّا الله»[٢].

ومن هنا يتضح انّ دافعهم من عدم قبول القانونية بالمعنى الثاني ـ اي القانونية الالهية ـ يتمثل في الدفاع عن حرية الله المطلقة. فإذا كان معنى القانونية ان يتبع الله قانوناً معيناً، ففي هذه الصورة لا يمكن القول بأنه «فعال لما يشاء»، او انه «لا يُسأل عما يفعل». بينما يؤمن الاشاعرة ايماناً عميقاً بأنه فعّال لما يشاء، ولا يُسأل عما يفعل. ولذلك لا يمكن ان يسيطر عليه قانون، او يخضع لضابط معين.

نحن نعلم انّ المعتزلة يقولون خلال بحثهم لمواضيع من قبيل الحسن والقبح والعدل: «يجب على الله...»، بينما يرفض الاشاعرة الموقف المعتزلي هذا ويؤكدون بإصرار على عبارة «لا يجب على الله شيء»[٣].. ولذلك فالأشاعرة يرفضون كل شيء يحاول ان يفرض ضرورة على الله. فالله غير تابع لشيء، وكل شيء تابع له.

---

١ ـ شرح المواقف، ج ٨، ص ١٨٠.

٢ ـ شرح الاشارات، ج ٣، ص ٣٣٢ ـ ٣٣٣.

٣ ـ يؤكد الاشاعرة على عدم قبولهم للوجوب قط سواء كان على نحو «يجب على الله» او على نحو «يجب عن الله». راجع: شرح المواقف.

ويُستشف من المقايسة في «شرح المواقف» بين الحكماء والأشاعرة انه إله الاشاعرة غير تابع حتى للعلم. فهو حاكم مطلق يعمل حيثما يشاء ومتى يشاء، كما يشاء.

اما دافعهم الذي دفعهم لرفض القانونية بالمعنى الأول ـ اي القانونية الطبيعية ـ فهو تبرير موضوع المعجزة[1]. فإذا كان القانون امراً ضرورياً وحتمياً، فمن المستحيل في هذه الحالة خرقه والتخلف عنه، وهذا أمر يتعارض مع وقوع الكثير من المعاجز التي يؤمن بها المتدينون.

اذن فالاله الاشعري يعمل بلا واسطة، وبلا قانون. لأن العمل بالواسطة دليل العجز، والتبعية للقانون تنبئ عن الجبر، وكلاهما لا يصدق على الله تعالى.

رأي الحكماء[2]

الحكماء يؤمنون بالقانونية بالمعنيين السابقين، اي يؤمنون بالقانون الطبيعي والقانون الالهي. فبما ان الله تعالى فاعل بالعناية، يبعث علمه بالنظام الأحسن على ظهور هذا النظام الأحسن. اي انّ القانونية تشمل النظامين الرباني والكياني، وعلى حد تعبير هادي السبزواري: النظام الكياني تابع للنظام الرباني[3].

نظام الطبيعة عند الحكماء، قانوني، لأنّ لكل شيء ذاتاً تترتب عليها بعض اللوازم. والقوانين عبارة عن قضايا مبيّنة لسلسلة من اللوازم الذاتية للأشياء.. أي هي القضايا التي تُعدّ محمولاتها لوازم ذاتية للموضوع. والله تعالى خلق الموضوعات، اما المحمولات، فمن لوازمها الذاتية، ولم يخلقها الله مباشرة. ولذلك تُعدّ القوانين محكومة بذات وذاتيات الظواهر، وليست حاكمة عليها.

---

١ ـ راجع: تهافت الفلاسفة، المسألة ١٧، ص ٢٣٧؛ عبد الكريم الخطيب، القضاء والقدر، ص ١٦١.

٢ ـ المراد بالحكماء في هذا الكتاب، المشاؤون، ما لم يتم التصريح بخلاف ذلك.

٣ ـ فالكل في نظامه الكياني ينشأ من نظامه الرباني.

وعليه فالحكماء لا يرون الله يتدخل مباشرة في كل شيء، بل يؤمنون بالقول التالي: «أبى الله أن يجري الامور إلّا بأسبابها».

طبعاً هم يرفضون فكرة المعتزلة التي تقول بوجود قوانين حاكمة على الله (كالحسن والقبح والعدل) وأن الله ملزم بالعمل بها. فالقانون وجودي لا عدمي، وممكن الوجود لا واجب الوجود، وبالتالي مخلوق من قبل الله وليس حاكماً عليه. ولذلك يخطّىء الحكماء قول الاشاعرة: «يجب على الله»، كما يخطئون ايضاً فكرة الأشاعرة التي ترفض وجود اية ضرورة في الفعل الالهي.

الحكماء يؤمنون بوجود ضرورة ولكنها على نحو «يجب عن الله» لا «يجب على الله». فالعلم بالنظام الأصلح او ما يُعبَّر عنه بالعناية، هي التي جعلت هذه القوانين ضرورية. هناك ضرورة في فعل الله، لكنها ضرورة منبثقة من صفات الجمال والجلال الالهية.

الصراع بين عادة الله وسنة الله في القانونية

وهاهنا احتدم الصراع المعروف حول «سنة الله» و «عادة الله» بين الحكماء والأشاعرة. فالأشاعرة يقولون بأنّ الله قدير محض ولذلك لا يعرف الواسطة، وغني محض ولذلك لا تتبع أفعاله غرضاً أو قانوناً. اما الحكماء فيقولون انّ الله حكيم في نفس الوقت الذي هو قدير وغني. صحيح انه لا يوجد فاعل يستجوبه او يسأله ولا توجد غاية تستدرجه اليها، لكن بما انّ حكمته مطلقة، فالحكمة هي القديرة والغنية. واذا كان الأمر كذلك فلا معنى للحديث عن الارادة الجزافية العشوائية، بل تتسم أفعاله جميعاً بالانتظام والفائدة.

وبشأن عادة الله، يتساءل ابن رشد: ما هي هذه العادة؟ هل هي عادة المخلوقات ام الخالق أم هي عادتنا كفاعل للادراك؟

من الطبيعي انّ الأشاعرة لا يعتبرون هذه العادة، عادة المخلوقات، لأنّ المخلوقات عندهم فاقدة للنفس والطبيعة. كما لا معنى لكونها عادة الله، لأنّ

العادة ملكة يكسبها فاعلها. وهذا أمر يستحيل على الله. إذن فهي عادتنا نحن.

ويعبّر «هيوم» عن عادتنا بـ «تداعي المعاني» و «الانتظار الذهني»، غير انّ ابن رشد يقول: اذا كانت هذه العادة عادتنا، فهي العقل الذي لطبيعته مثل هذا الاقتضاء و «به صار العقل عقلاً»[١].

وفضلاً عن الأدلة العقلية السابقة، وجد الحكماء انفسهم مضطرين للاستناد الى الأدلة النقلية، في مقابل تمسك الأشاعرة بظواهر الكتاب والسنة. ففي القرآن الكريم الكثير من الآيات التي تؤيد سنة الله: ﴿فلن تجد لسنّة الله تبديلاً ولن تجد لسنة الله تحويلاً﴾[٢]، و ﴿وما كنّا معذبين حتى نبعث رسولاً﴾[٣]، و ﴿وما ربك بظلّام للعبيد﴾[٤]، و ﴿وأنْ ليس للانسان إلّا ما سعى﴾[٥].

فإذا لم يكن ثمة نظام في العالم، واذا كانت ارادة الله الجزافية هي الحاكمة، فلا ينبغي الحديث عن السنة والقاعدة. ونلاحظ في الأدعية التحدث عن العدل والرحمة والنكال والنقمة، اي عن المواضع التي توجب ان يمارس فيها الله العدل، والمواضع التي توجب ان ينتقم الله فيها: «أنت أرحم الراحمين في موضع العدل والرحمة وأشد المعاقبين في موضع النكال والنقمة»[٦].

يقول ابن رشد انّ المتكلمين يعتقدون بأنّ الله قادر ـ طبقاً لارادته الجزافية ـ ان يخلق الانسان من التراب بدون واسطة. ويقول الفلاسفة إذا كان مثل هذا الشيء ممكناً، فالخلق بدون واسطة أكثر حكمة من الخلق بواسطة، بينما يعتبر الله الخلق بواسطة افضل انواع الخلق واكثرها حكمة: ﴿ولقد خلقنا الانسان من سُلالة

---

١ ـ تهافت الفلاسفة، ص ٧٦٧ ـ ٧٦٨. يبتعد ابن رشد هنا عن «هيوم»، ويبدو كلامه اقرب الى «كانت» رغم انه يختلف عن «كانت» ايضاً.

٢ ـ فاطر / ٤٣.

٣ ـ الاسراء / ١٥.

٤ ـ فصلت / ٤٦.

٥ ـ النجم / ٣٩.

٦ ـ مفاتيح الجنان، دعاء الافتتاح.

من طين. ثم جعلناه نطفة في قرار مكين. ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاماً فكسونا العظام لحماً ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين﴾. (المؤمنون/١٢ـ١٤)[١].

اضف الى ذلك أنّ «عادة الله» التي يذهب اليها الأشاعرة لا تنسجم مع الدافع الذي يدفع الحكماء لمعرفة قانونية العالم.

ويقول ابن رشد انه لا يمكن نكران تأثير المادة، والشرط، والمعد في العالم. فالأشياء لها حدود ضرورية الوجود. فإذا كان بامكاننا ان نعطي للأشياء إسماً وحداً ونقول هذه نار وذلك ماء، وإذا كان بإمكاننا ان نقول «حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد» و «الحكم في الشاهد والغائب واحد»، واذا كان بمقدورنا ان نأتي بالبرهان والحد، وأن نقول بأنّ «ذرات الأسباب لا تُعرف إلّا بأسبابها»، هذه وغيرها لدليل قاطع على القانونية والنظام والضرورة. وعلمنا بهذه القوانين، ضروري. ولو قيل انه لا يوجد أي علم ضروري، لقلنا انّ هذا العلم غير ضروري أيضاً[٢].

الأشاعرة يعتبرون أنفسهم أهل الاثبات حيث يثبتون جميع الصفات لله كالعلم والحكمة، والارادة، والعدل، لكنهم يعتبرون صفتي القدرة والارادة حاكمتين على جميع الصفات الاخرى، الأمر الذي الجأهم الى التعامل مع تلك الصفات باسلوب التأويل. ويستند هؤلاء في ذلك الى ظواهر بعض الآيات مثل «فعّال لما يشاء» و «لا يُسأل عمّا يفعل». ولذلك يقولون المعلوم تابع للعلم، والمراد تابع للارادة. كما يقولون بأنّ كل ما يفعله الله تعالى حكمة وعدل، وليس انه يفعل طبقاً للحكمة والعدل. وليس هناك اي ضابط يرجّح عملاً له على عمل آخر.

١ـ تهافت التهافت، ص ٨١٠.

٢ـ نفس المصدر، ص ٧٨١ـ ٧٨٥.

ابن رشد يعتقد انه لو كان لدينا مثل هذا التفسير للفعل الالهي، لأُغلق طريق العلم والمعرفة، ولن يكون وجود لأي قانون ضروري في الطبيعة. ولن يكون هناك أي معنى، ليس للضرورة الفلسفية فحسب، بل للضرورة المنطقية ايضاً. ولتحولت جميع قضايا العلوم الى قضايا دائمية غير ضرورية. ولأخذت طابع الاتفاقات الأكثرية أو الدائمية، ولن يكون لدينا حينذاك اي ثقة بعمل العالم والكون.

وقد التفت الغزالي الى هذه الإشكالات واثارها على شكل اعتراضات على نظريته وأطلق عليها من وجهة نظر المعارضين اسم «محالات شنيعة». فالغزالي يقول انه طبقاً للاصول التي يأخذ بها الأشاعرة ينبغي ان نعتقد بجواز تحول الكتاب الذي لدينا في البيت الى ولد عاقل، أو تحول الولد العاقل الذي لدينا في البيت الىٰ حجر، أو تحول الرماد الى مسك الخ. لذلك حينما نواجه السؤال التالي: ماذا لديكم في البيت؟ نجيب: لا ندري ما في البيت، نعلم فقط انه كان لدينا كتاب فيه ولربما تحول الى حصان![1].

ويقول ابن رشد:

«أما إذا سلّم المتكلمون انّ الامور المتقابلة في الموجودات ممكنة على السواء وأنها كذلك عند الفاعل، وانما يتخصص أحد المتقابلين بإرادة فاعل ليس لإرادته ضابط يجري عليه لا دائماً ولا في الأكثر، فكل ما لزم المتكلمين من الشناعات يلزمهم»[2].

ثم يقول بعد ذلك:

«فإذا فرضنا الفاعل بهذه الصفة متسلطاً على الموجودات مثل الملك الجائر وله المثل الأعلى الذي لا يُعتاص عليه شيء في مملكته ولا يُعرف منه قانون

---

١ ـ تهافت الفلاسفة، ص ٢٤٠ ـ ٢٤١.

٢ ـ تهافت التهافت، ص ٧٩٥.

يرجع اليه ولا عادة، فإنّ افعال هذا الملك يلزم ان تكون مجهولة بـالطبع. وإذا وُجد عنه فعل كان اشمئزاز وجوده في كل آنٍ مجهولاً بالطبع»[١]. وحينذاك ليس باستطاعتنا ان نتحدث عن القانون قط.

الغزالي ومن أجل ان يهرب من هذا المأزق قال بأنّ القـانون لا يـوجد في الخارج بل في الذهن، مؤكداً على «انّ الله خلق لنا علماً بأنّ هذه الممكنات لا تقع إلّا في أوقات مخصوصة»[٢].

ويرفض ابن رشد كلام الغزالي هذا ويقول بأنّ خاصية العلم الكشف عـن الواقع، وإلّا فلا يُعدّ علماً[٣].

اذن ينحاز ابن رشد نحو القانون والقانونية. والله في النظام القانوني الكوني يعمل من وجهة نظر الحكماء بواسطة، وبضابط.

رأي مالبرانش

راينا الصراع بين الحكماء والأشاعرة حول «سنة الله» و «عادة الله» وحان الوقت لدراسة رأي مـالبرانش عـلى هـذا الصـعيد. مـالبرانش وعـلى عكس الاشاعرة يؤمن ايماناً عميقاً بالقانونية. ويعارض بشـدة الصـورة التي يـقدمها المتكلمون عن الله كملك قهّار لا يعرف القـانون. لذلك نـراه يـقول في كـتاب «الطبيعة والفيض»:

«هدفي الحالي ان اثبت ان الله حكيم وعادل وخير بالذات... اراداته ليست جزافية ومزاجية قط. اراداته لا تُـدعى بـالحكيمة او العـادلة بسـبب قـدرته المطلقة، وانما هي منظمة طبقاً للقانون الأزلي (القوانين العامة)، اي القانون الذي بامكانه فقط ان يكون عبارة عن العلاقات الضرورية بين الصفات والكمالات

١ـ نفس المصدر، ص ٧٩٦.

٢ـ نفس المصدر.

٣ـ نفس المصدر، ص ٧٩٧.

التي لديه في ذاته»[١].

ويقول ايضاً:

«مفهوم الحكمة، والعدل، والخير يختلف عن مفهوم المشيئة تماماً»[٢].

ويوجّه مالبرانش نفس الانتقاد الذي يوجهه ابن رشد نحو التصوير الذي يصور الله كقدرة مطلقة صرفة. ويعتقد بأنّ هذه الصورة شبيهة بصورة الملك الذي لا تخضع إرادته لأي قانون. اي انه يفعل كل ما يحلو له في دائرة ملكه المطلق[٣]. ولذلك يعبّر عن اعتقاده بالقانون الأزلي[٤] او القانون العام[٥]، ويقول:

«إذا كان الله مجرد قدرة مطلقة، او لو امتدحناه لمشيئته وقدرته بدون الالتفات الى سائر صفاته، ولو تجاهلنا قانونه المحبوب الحتمي، لكانت اغراضه عجيبة وغريبة. فهل الاله الذي قدرته مطلقة، يعجز عن خلق مليون كوكب في كل يوم او يصنع عوالم جديدة افضل من القديمة، ويحولها في كل عالم الى حبّة رمل؟!»[٦].

يريد مالبرانش بالقانون المحبوب، القانون العام المنبثق من حكمة الله: «الله يحب حكمته اكثر من أي شيء آخر»[٧]. ولذلك نراه ورغم نفيه كالأشاعرة للطبيعة، والصورة النوعية، وضرورة العلية والمعلولية في الطبيعة، ورغم اعتقاده بأنّ عمل الله في الطبيعة بلا واسطة، الا انه لا يعتبر الفعل الالهي بلا قانون او ضابط، وانما يراه يجري وفق قوانين ضرورية، عامة، أزلية، ناشئة من صفاته

1_ N. G. p. 33.

2_ N. G. p. 33.

3_ Soverein domain.

4_ eternal Law.

5_ N. G. p. 34.

6_ N. G. p. 35.

7_ N. G. p. 83.

وكمالاته. غير انّ هذه الضرورة التي يقول بها شبيهة بالوجوب عند الأشاعرة اي «يجب عن الله» ويختلف عن وجوب المعتزلة اي «يجب على الله».

ورغم ان فكرته على هذا الصعيد تختلف عن فكرة المعتزلة إلّا انها تختلف عن فكرة الاشاعرة ايضاً. فهو ابن القرن الذي ظهر فيه غاليلو ونيوتن اللذان فسرا جميع نظام الوجود بالقوانين العامة. وكان نفسه رياضياً متبحراً ولديه دراسات ممتازة في الفيزياء والميكانيكا. ولذلك لم يكن بمقدوره ان يتخذ نفس الموقف الأشعري في حقل القانونية.

ولذلك سعى في كتابه «الطبيعة والفيض» للبرهنة على ان الارادة الالهية، قانونية، سواء كانت في نظام الطبيعة او في نظام ايمان الناس ونجاتهم، وأنها تابعة لقوانين عامة. وحاول مالبرانش في فلسفته ذات نزعة المحورية الالهية البرهنة على انّ الفعل الالهي في الوجود بلا واسطة، ولكنه ليس بدون ضابط قط:

«حينما نقول ان الله يقوم بأعماله بحرية لا أعني انه يمكنه ان يقوم بعمل آخر قلّما ينسجم مع حكمته ويدع العمل الذي هو أكثر انسجاماً معها... انه ليس غير ملتزم في انتخابه. ينبغي ان يؤدي اكمل فعل ممكن مع مراعاة بساطة الوسائط»[(١)].

وهكذا نلاحظ اقتراب كلامه هذا من كلام ابن رشد في «تهافت التهافت» الذي سبق ان أوردناه. فمالبرانش يرى النظام الحالي القانوني للعالم، ضرورياً، لكنها ضرورة ناشئة من الله «يجب عن الله» وليس ضرورة مفروضة عليه «يجب على الله». «فقد أوجب تعالى على نفسه ان يعمل بقوانين حكمته، ويسلك اكثر الطرق حكمة وكمالاً»[(٢)].

1_ N. G. p. 162.

2_ ibid.

وهذا الكلام شبيه تقريباً بما جاء في القرآن الكريم مثل: «كتب على نفسه الرحمة» و «كتب الله لأغلبنّ

←

مالبرانش من أجل ان يسلط الضوء على التفاوت بين هذين الوجوبين، يتحدث عن «الغنى الالهي» بعد حديثه عن «الحكمة الالهية»، ويقول بأنه تعالى لا يقوم بأي فعل إلّا لذاته، ولكنه يقوم به اختيارياً وليس في صورة الفيضان[١]، وهذا هو ذات معنى «لا يُسأل عما يفعل». لأنّ أي أحد يقوم بفعله من اجل الوصول الى الكمال ولذلك يُمكن أن يُسأل: لماذا؟ اما الله الذي هو الكمال المطلق فلا يقوم بفعله من أجل شيء آخر ولذلك لا يُطرح عليه هذا السؤال.

اذن فقد اتخذ مالبرانش في «عادة الله» و «سنة الله» موقفاً وسطاً، فقد وقف مع الاشاعرة في مباشرية الفعل الالهي، ووقف مع الحكماء في ضابطيته وقانونيته.

تغيّر مفهوم العلية الطبيعية الى القانونية

ينفي مالبرانش العلية عن الطبيعة، لكنه يؤكد على القانونية. ولذلك نراه يؤثر على «هيوم» من حيث نفي العلية، وعلى «مونتسكيو» من حيث إثبات القانونية. ولربما يُعدّ اول من غيّر في تاريخ الفلسفة الغربية بحث العلية في الطبيعة الى بحث القانونية. وهو ما يُعدّ منعطفاً مهماً في الفكر الفلسفي الغربي.

يقول جان وال:

«في هذه النظرية (نظرية مالبرانش في القانونية) القائمة على إصالة العقل، تتبلور أفكار أصبحت ذات أهمية فيما بعد في القرن الثامن عشر الميلادي، كالفكرة التي تقول بأنَّ الحاكم على الطبيعة قانون كلي وليس قوة العليّة. وقد تأثر مونتسكيو الذي يُعدّ من المعتقدين بهذا المبدأ، بأفكار مالبرانش»[٢].

← أنا ورسلي». اي انّ شأناً من الشؤون الالهية، حاكم على شأن آخر. فالحكمة ـ مثلاً ـ حاكمة على القدرة. ولم يأت هذا القيد من الخارج، وانما هو حكم منبثق من الله نفسه «يجب عن الله».

1_ N. G. p. 162.

٢ ـ مابعد الطبيعة، ص ٣٢٢.

ونظراً لأهمية نفي العلية في الطبيعة من جهة، وإثبات القانونية من جهة اخرى، وامتزاج هاتين الجهتين في رؤية مالبرانش، من المناسب نقل بعض عباراته بهذا الشأن:

«طبقاً لهذه التعريفات يمكن ان يقال بأني منكر لمشيئة الله وقدرته، ولكن على العكس من ذلك فأنا اعتقد انّ الله هو الذي يقوم بأي فعل أنّى يشاء. فالطبيعة التي يؤمن بها الفلاسفة الكافرون، ليست سوى توهم. بتعبير صحيح: ما يُسمى بالطبيعة، ليس أي شيء، عدا القوانين العامة التي وصفها الله كي يوجِد ويدير مخلوقاته بواسطة الطرق البسيطة، اي بواسطة فعل ثابت جدير بالحكمة التي لا نهاية لها والعلة العامة (الله)»[١].

وتتحدث عن هذه الفكرة جميع ثنايا كتاب «الطبيعة والفيض»[٢].

الحكماء المشاؤون على أية حال، يعترفون بالعلية وكذلك بالقانونية في الطبيعة، اما الأشاعرة فلا يعترفون لا بالعلية ولا بالقانونية. في حين لا يعترف

1_ N. G. p. 196.

٢ ـ يمكن ان نقول بأنّ «مالبرانش» قد أثبت في بادىء الأمر في كتابه «طلب الحقيقة» مباشرية الفعل الالهي ونفي العلية عن الطبيعة. لكنه واجه اعتراض شخصيات مثل لايبنتز التي كانت تعتقد ان إله الظرفيين في حالة معجزة دائماً لأنه يتدخل في الأعمال بشكل مباشر دائماً ويتولى مهام الأشياء. وبما أن المعجزة مترادفة مع فرق القانون وخلافاً للانتظام. لذلك عقد مالبرانش العزم في كتابه «الطبيعة والفيض» توضيح انضباط الفعل الالهي وقانونية نظام الطبيعة. لذلك من اجل انّ يثبت انّ مباشرية وقانونية الفعل الالهي قضية غير مانعة الجمع يقول:

«للبرهنة على النظرية الثانية (القانونية) ليس من الضروري استخدام النظرية الاولى (المباشرية)، بل حتى لو اعتقدنا بالقدرة المودعة في الأجسام وسلّمنا بالكيفية المطبوعة impressed quality في الاجسام التي تسري الى الاجسام الاخرى، يبقى من السهل ايضاً إثبات القانونية، اي ليست هناك صعوبة ايضاً في إثبات القوانين العامة» (N. G. p. 196).

ولذلك يرى مالبرانش نفسه يشترك في قانونية العالم مع حكماء السنّة الالهية امثال لايبنتز، ويقول: رغم ان رأيهم في مؤثرية غير الله غير صائب، ولكن رأيهم بالتالي هو انّ هذا التأثير الذي منحه الله للأجسام، يجري طبقاً للنظام والقانون.

مالبرانش بالعلية ويعترف بالقانونية.

ساعات لايبنتز ومالبرانش والأشاعرة

رغم انّ «لايبنتز» معروف بعدم قبول العلية بمعناها المتعارف، بل ولم يفرق بين التناسق الأزلي[١] والظرفية[٢]، غير انّ مثال الساعتين الذي سبق ذكره، يكشف عن التفاوت بين وجهات نظر كل من مالبرانش، والأشاعرة، ولايبنتز.

من جهة نظر لايبنتز، العلية التي نحسّها بين ظاهرتين، اشبه بالساعتين اللتين يدق جرسهما في وقت واحد بفعل تنظيم ذاتي داخلي. ففي مثل هذه الحالة لا توجد علية بين دقّ جرس الساعتين في وقت واحد، وانما هناك قانون ضروري وثابت نظراً للانتظام الداخلي لكلا الساعتين.

ساعتا مالبرانش ليس لديهما اي انتظام داخلي، وانما لديهما مجرد عقارب لا حول لها ولا قوة، بحيث تتدخل يد الصانع بشكل مباشر لتحريكها والتنسيق ما بين الساعتين في كل لحظة. طبعاً هذا الصانع ينطلق في ذلك على أساس قوانين عامة تجعل من ذلك التنسيق والانسجام أمراً ضرورياً وثابتاً.

والاختلاف بين الصانع عند كل من لايبنتز ومالبرانش هو ان الأول قد وضع القانونية في قلب كل من الساعتين، اما الثاني فيفرض القانونية من الخارج. والانتقاد الذي يوجهه لايبنتز للظرفيين هو انّ الههم إله خارج الماكنة[٣]

ساعتا الأشاعرة شبيهتان بساعتي مالبرانش لكنهما تختلفان عنهما في انّ الصانع الذي يحرك العقارب مباشرة لا يلتزم بأي قانون ويفعل بالعقارب كما يحلو له ويضعها في اي موضع يريد. ولذلك لا توجد أية ضرورة بين حالاتها.

1_ Preestablished harmony.

2_ Occasionalism.

3_ deus ex machina.

نقد رأي مالبرانش

إن نفي العلية وإثبات القانونية ـ أو بتعبير جان وال تغيير العلية الى القانونية ـ خصوصية ظهرت لأول مرة في فلسفة مالبرانش. لكن مشكلته الكبرى هي انه لم يوضح تصوره للقانون الذي هو فعل الله. فهل فضلاً عن A و B، يخلق الله شيئاً ثالثاً بإسم «القانون الحاكم على A و B» ويعيّن العلاقة فيما بينهما أم انّ الله يخلق A و B بحيث لديهما اقتضاء منبثق من ذاتهما، فيلبي الله تعالى هذا الطلب؟

بتعبير آخر: هل القوانين حاكمة على الظواهر أم محكومة بها؟ وهل معنى القانونية هو أن يخلق الله موضوعاً مثل A ثم يخلق له محمولاً بشكل ثابت بدون أن تكون لذلك الموضوع ذات وطلب واقتضاء، فيكون معنى القانون حمل هذا المحمول على ذلك الموضوع، أم انّ القوانين تُبيَّن على شكل قضايا يكون فيها المحمول لازماً للموضوع واقتضاءه الذاتي فيجد المحمول الضرورة بشكل ذاتي بمجرد خلق الموضوع؟

ونظراً لنكران مالبرانش للذات والذاتي، فرؤيته هي الرؤية الاولى، اي انه يعتبر القوانين حاكمة على الظواهر لا محكومة بها. وعلى صعيد آخر كان ينبغي عليه ان يوضح معنى القانونية والضابطية. اي ما معنى قوله ان الفعل الالهي لديه قانون وضابط؟ فإذا لم يكن للموضوع اي طلب واقتضاء، فحينذاك لن يكون للضابط أي معنى، ولن يكون خلق أي محمول في قلب اي موضوع، خلافاً للضابط.

فإذا كان الحكماء المشاؤون قد تحدثوا عن الحكمة ووصفوها بـ «وضع الشيء في موضعه»، واعترفوا بالطلب الذاتي لدى كل موضوع، واعتبروا الحكمة تلبية مناسبة لهذا الطلب والاقتضاء، غير انّ «مالبرانش» الذي ينكر الذات

والذاتيات، كيف يفسّر الحكمة؟[١].

الضابط، والطلب، والقانون، والحكمة، والاقتضاء، امور يلازم كل منها الآخر. فإذا كان هناك طلب او اقتضاء يعمل الله بموجبه، فأين هو هذا الطلب؟ فطلب النار الإحراق، وطلب الماء التبريد. فإذا كانت هذه الاقتضاءات موجودة في عالم الطبيعة، فهي نفس الاعتقاد بوجود الذات والطبيعة، وهو نفس الكلام الذي يردده المشاؤون والذي يهرب منه مالبرانش. اما إذا كان هذا الاقتضاء موجوداً في العالم العلوي، فهذا هو عين الاعتقاد بالمُثُل الافلاطونية. أي انّ هذا الكلام يعيد طرح مسألة «الكلي الطبيعي» ويجدد الصراع القديم بين افلاطون وأرسطو.

طبعاً نظراً لإشراقية مالبرانش وانحيازه الشديد نحو «اوغسطين»، ليس عجيباً ان نراه ينزع نحو «المُثل الافلاطونية» ويُلقَّب بـ «افلاطون المسيحي» او «افلاطون الفرنسي». غير ان التجول في آثاره يكشف عن أنّ «المُثُل»[٢]. عنده تُطرح في النظام المعرفي لا في النظام الوجودي. اي انه يعتبرها عامل المعرفة. ومعرفتنا تتعلق مباشرة بالمثل لا بالأشياء المادية الخارجية. ونحن نرى كلَّ شيء في الله، اي نجد صورة كل شيء، في العلم الالهي والمثل الالهية.

وهناك عدة مراحل تطرق اليها مالبرانش توصل في نهايتها الى النتيجة المطلوبة، وهذه المراحل هي:

١ ـ التصور الذي لدينا عن الاجسام أو أي شيء آخر ندركه بالذات، لم يأت من تلك الاجسام نفسها.

٢ ـ ليست لروحنا القدرة على ايجاد وخلق هذه التصورات.

٣ ـ هذه التصورات لم يودعها الله فينا حين خلقه لنا، اي انها ليست فطرية،

---

١ ـ مالبرانش يمكن ان يجيب: اعتقد انّ الحكمة في ذات الله وليست في الأشياء. وأنا اؤمن بالمُثل أو الاعيان الثابتة، وهذا ما يوجد الطلب والضابط. (الدكتور حداد عادل).

2_ ideas.

كما انه تعالى لا يخلقها فينا كلما فكّرنا، اي انها ليست متغيرة.

٤ـ الروح ليست لديها جميع الكمالات التي تراها الأجسام.

وبعد رفض مالبرانش لجميع هذه الاحتمالات، يتوصل الى النتيجة التالية وهي: ان الروح تلتحم خلال الادراك بموجود متكامل تمام التكامل، ويتميز بجميع الكمالات المعقولة (جميع صور ومثل المخلوقات)[١].

وبذلك نلاحظ كيف يعتقد مالبرانش بالمثل في النظام المعرفي. لكننا لم نعثر في كتاباته ومؤلفاته ما يدل بصراحة على انّ هذه المثل التي هي أرباب الانواع، لديها طلبات واقتضاءات تدفع برب الأرباب كي يعمل بحكمة وفق ضابطة أو قانون. ليس هذا فحسب، بل ان قبوله بالمثل الافلاطونية يثير مشكلة اخرى وهي: كيف هي علاقة المثل بالموجودات الحسية؟ ولماذا يُحسب اقتضاء او طلب هذه المثل على اقتضاء او طلب هذه الموجودات؟

رأي العرفاء

المشروع الذي كان يلاحقه مالبرانش والذي حاول ان يثبت من خلاله انّ الله يعمل بدون واسطة ولكن وفق ضابط وقانون، نجده في النظام العرفاني لأمثال محيي الدين بن العربي ولكن بدون اي إشكال من الإشكالات الملاحظة في مشروع مالبرانش. فنفي الاقتضاء لا يعني نفي الطلب، وحينما ننفي اقتضاء الطبيعة ننفي الوسائط عن فعل الله. ولكن حينما نقر الطلب نعني اقرار الضابط والقانون.

طبقاً للنظام العرفاني هذا، لا يوجد لدى أي موجود «اقتضاء» من نفسه، بل «الأسماء الحسنى» هي التي تقتضي جميع هذه الآثار وعامل جميع هذه التأثيرات. فلكل موجود لديه تقاض منبعث من عينه الثابتة. والإشكال الذي أُثير على

1_ S. T. pp. 217-236.

صعيد المثل الافلاطونية وارتباطها بالموجودات المحسوسة في عالم الطبيعة، قابل للحل عن طريق اتحاد «الاسم والمسمى» و «المظهر والظاهر».

فالموجودات الخارجية مظهر الأعيان الثابتة، والأعيان الثابتة مظهر الأسماء والصفات. والإسم هو الذات المتعينة بصفة. والعرفاء ومن خلال وصفهم لله بأنه «داخل في الأشياء لا بالممازجة وخارج عنها لا بالمزايلة»، يزيلون الفاصل بين الصور الأرسطية والمثل الإفلاطونية. كما يجيبون على كثير من التساؤلات من خلال الاعتقاد بأنّ الله تعالى «عال في دنوّه ودان في علوّه».

وفي مثل هذه الحالة لا يظل مجال لا لإشكال مالبرانش على الحكماء القائل بأنّ إلههم آلة تعمل تلقائياً، ولا لإشكال لايبنتز على الطرفيين القائل بأنّ إلههم إله خارج الماكنة.

النظام العرفاني يحافظ بأروع صورة على القانونية من جهة، وعلى التوحيد الأفعالي من جهة اخرى، فرغم انّ الموجودات ليس لديها اقتضاء وتأثير ذاتي، وانما التأثير كله منبعث من الأسماء الالهية (التوحيد الافعالي)، غير انّ لكل موجود طلباً ناشئاً من عينه الثابتة، فيعمل الله وفق ذلك الطلب والاستدعاء.

اذن فالقوانين ليست حاكمة، بل محكومة باستدعاء الاعيان الثابتة وطلبها. ومن أهم الاختلافات بين العرفاء والأشاعرة هي هذه الفكرة بالذات. «فالعرفاء يقولون ان ثمة نوعين من العناية: عناية تابعة لاستدعاء واستعداد العين الثابتة، وعناية متبوعة وهي الفيض الاقدس الذي يبعث على ظهور العين الثابتة. وحينما ننظر نظرة عامة نجد انّ كلّ شيء من الله. وحينما ننظر الى الخطة نفسها نجد انّ بعض الشؤون تابع للبعض الآخر. وهذا ما يؤدي الى ظهور القانونية»[1].

في مقابل الأشاعرة الذين يعتقدون انّ الله لا يُسأل عما يفعل ويصفون ارادته

---

١ ـ تقريرات الاستاذ الجوادي الآملي حول فصوص الحكم.

بالجزافية ولا يرون في عمله اي اقتضاء واستدعاء، يقول العرفاء بأنّ الله فعال لما يشاء حكيم، اي انه يفعل كل ما يريد ويشاء، لكنه لا يريد شيئاً غير الحكمة، فيعطي بمقتضى الاستعدادات ﴿وآتاكم من كل ما سألتموه﴾[١].

الأشاعرة الجبريون يعتقدون انّ علم الله أصل والمعلوم تابع له، وكذلك ان ارادة الله اصل والمراد تابع لها. ويقولون بأنّ ارادة الله غير تابعة لأيّ ترجيح، وانما هي نفسها مخصصة ومرجحة.

اما العرفاء فيقولون بأنّ العلم تابع للمعلوم والارادة تابعة للمراد، والارادة لا تتعلق بالمراد ما لم يوجد فيه مرجح. والمرجح عبارة عن استدعاء الشيء نفسه ﴿وآتاكم من كل ما سألتموه﴾ حيث ينطلق هذا التساؤل او الاستدعاء من الأعيان الثابتة.

يقول محيي الدين بن العربي بهذا الشأن:

«إنّ الله اعطى كل شيء خلقه فينزل بقدر ما يشاء، وما يشاء إلّا ما علم فحكم به، وما علم كما قلنا إلّا بما أعطاه المعلوم من نفسه. فالتوقيت في الأصل للمعلوم، والقضاء والعلم والارادة تبع للقدرة»[٢].

ويقول القيصري في شرح ذلك:

«ما تتعلق المشيئة الذاتية إلّا بما علم الله من الأعيان فحكم بما علم من أحوالها. وما علم إلّا ما أعطى الأعيان من نفسها بحسب استعداداتها وتعيين

---

١ ـ راجع: شرح القيصري، ص ١٠٣ وورد في ص ١٢٣ من هذا الشرح عن لسان ابن العربي: «وانّ بعض أهل النظر من أصحاب العقول الضعيفة (الاشاعرة) يرون أنّ الله لما ثبت عندهم انه فعال لما يشاء، جوزوا على الله ما يناقض الحكمة وما هو الأمر عليه وفي نفسه».

ويقول القيصري في شرح هذه العبارة:

«وكان أهل النظر يعتقدون الحقَّ فعالاً لما يشاء في الأزل مع قطع النظر عن حكمته وفعّال لما يريد في الأبد مع قطع النظر عنها وعن اقتضاء الأعيان تلك الأفعال». وبذلك تتضح وجهة نظر العرفاء والأشاعرة.

٢ ـ الفصوص، ص ١٦٥.

كل حال من أحوال الأعيان بوقت معين وزمان خاص، انما هو في الحقيقة مقتضى الأعيان فإنها تطلب باستعداداتها ذلك التوقيت، والعلم الالهي تابع للمعلوم. فالقضاء والقدر الذي هو التوقيت والارادة، والمشيئة كلها تابعة للقدر أي المقدّر... فما هو المشهور من انّ الارادة مخصصة او المشية او الغاية الالهية مقتضية امراً محمولاً بالمشية والارادة الذاتية لا الاسمائية»[١].

القانونية طبقاً للأعيان الثابتة ضرورية ويقينية بحيث لو وقف أحد على استدعاء الأعيان الثابتة، لتعرف على سرّ القدر ايضاً، ولما توقع الحوادث في صورة شرطية فحسب، وانما في صورة منجزة أيضاً[٢].

وهذا الاستدعاء هو الذي يضفي المعنى على الربوبية، لأنّ الربوبية هي أنْ يتولى الاسم الالهي التدبير، وتقبل العين الثابتة هذا التدبير. ولو انعدم أحد هذين، انعدمت بساطة الربوبية[٣].

تلخيص الآراء في سنّة الله وعادة الله

مما سبق نستنتج ما يلي:

١ـ الأشاعرة يعتبرون فعل الله بلا واسطة ولا ضابط، رافضين وجود الاقتضاء والاستدعاء في الموجودات، مثبتين «لا مؤثر في الوجود إلّا الله»، نافين القانونية. ويطلقون على هذه الرؤية إسم: نظام عادة الله.

٢ـ بما انّ الحكماء المشاؤون لا يستطيعون هضم «لا مؤثر في الوجود إلّا الله» ويعجزون عن تبيان هذه الفكرة، لذلك يعترفون بالاقتضاء والاستدعاء في الموجود، معتبرين فعل الله ذا واسطة وضابط. اي انهم يعتقدون اعتقاداً راسخاً بقانونية الفعل الالهية، ويطلقون على هذه الرؤية إسم: نظام سنّة

١ـ شرح القيصري للفصوص، ص ٣٠٢.

٢ـ ولذلك يقول عبد الله الانصاري: الجميع يخشون الآخر وانا أخشى الأول.

٣ـ راجع: شرح القيصري على فصوص الحكم، فص اسماعيلي، ص ٢٠٢.

الله.

٣ـ ينفي مالبرانش الاقتضاء في الموجودات، ويثبت «لا مؤثر في الوجود إلّا الله». لكنه ورغم أخذه بقانونية الفعل الالهي إلّا انه ظل عاجزاً عن تبيان الاستدعاء والطلب لدى الموجودات. وهذه رؤية تقع بين عادة الله وسنّة الله. اي انه يجد فعل الله بلا واسطة ولكنه ذو ضابط.

٤ـ العرفاء ينفون «الاقتضاء» في الموجودات ويقولون «لا مؤثر في الوجود إلّا الله»، لكنهم يثبتون الاستدعاء في العين الثابتة وعن طريق اتحاد الظاهر والمظهر في جميع الموجودات، ويعترفون بالقانونية، ولذلك يرون الفعل الالهي بلا واسطة وذا ضابطة. ويطلقون على هذا النظام إسم: نظام أسماء الله.

تمثيل نظام الوجود من منظار العرفاء

قبل الحديث عن التمثيل الذي قدّمه الحكماء ومالبرانش والأشاعرة عن نظام الوجود، لربما يُعدّ تمثيل النفس وقواها، أحد أفضل التمثيلات لفهم رؤية العرفاء. فالكلام القائل «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، تمثيل للوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة، وكذلك لتجليات الله في مختلف الشؤون.

النفس في عين وحدتها جامعة لجميع المراتب والقوى العلمية كالتعقل والخيال والوهم والحواس، والشؤون العملية كالملكات والحالات النفسية، بحيث يُنسب فعل الجميع الى النفس. فتحضر النفس في جميع الأحوال والأفعال على نحو الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة. يقول السبزواري في منظومته بهذا الشأن:

النفس في وحدتها كل القوى   وفعلها في فعله قد انطوى

العرفاء يعتقدون انّ النفس داخلة في القوى لا بالممازجة وخارجة عنها لا بالمزايلة. وبمقدورها ان تكون آية لذلك الأحد الداخل في الأشياء لا بالممازجة والخارج عنها لا بالمزايلة. لذلك بمقدور تجليات النفس وأفعالها ان تكون آية

على قانونية فعل الله وكونه ذا مراتب وشؤون.

موضوع المعجزة

قلنا بأنّ أحد دوافع الأشاعرة لرفض قانونية نظام الوجود، تبرير وقوع المعجزة. اي فضلاً عن الدفاع عن القدرة الالهية المطلقة، يُعدّ إثبات إمكان المعجزة دافعاً آخر من دوافع الأشاعرة لرفض نظام العلية والقانونية في نظام الطبيعة. وهذا ما عبّر عنه الغزالي بصراحة في المسألة السابعة عشرة من كتاب «تهافت الفلاسفة»(١).

رأي الأشاعرة

تبرير الأشاعرة لموضوع المعجزة هو أنّ النظام الطبيعي، غير ضروري، وانما هو طبقاً لعادة الله. والمعجزة عبارة عن خرق العادة. فالله تعالى الذي يخلق الأشياء متقارنة بشكل مباشر، يستطيع ألّا يخلقها متقارنة. فالغزالي يقول: بما انه قد ثبت بأنّ الفاعل يخلق الاحتراق بإرادته حين ملاقاة القطن للنار، من الممكن عقلاً ألاّ يخلق الاحتراق حين الملاقاة(٢).

علينا بعد هذا ان نرى ماذا لدى الحكماء ومالبرانش والعرفاء ـ الذين يؤمنون بالقانونية في نظام الوجود ـ من إجابة على الغزالي، وكيف يفسرون المعجزة كواقع خارجي وحقيقة دينية؟

رأي الحكماء

رغم استناد الحكماء الى حكمة الله تعالى واعتقادهم بأنها حاكمة على قدرته، لكنهم لا يرون تناقضاً بين وقوع المعجزة والحكمة. صحيح انهم يعتبرون

---

١ ـ تهافت الفلاسفة، ص ٢٣٦.

٢ ـ نفس المصدر، ص ٢٤١.

المعجزة أمراً خارقاً للعادة، لكنهم يفهمون العادة بغير الطريقة التي يفهمها الأشاعرة. فالحكماء يعتبرون القانون الالهي -الذي هو سنّة الله- دائمياً وضرورياً في جميع الموارد. فكل ظاهرة تقع، تقع طبقاً لهذه القوانين. ولو ألقينا نظرة على العالم ككل، لرأينا جريان مجموع هذه القوانين طبقاً للنظام الأحسن.

وكما هو الحال في القوانين التشريعية في نظام قانوني منظم، قد تتزاحم القوانين التكوينية فيما بينها او يدخل بعضها على البعض الآخر، او يحكم بعضها بعضاً، او يُزيل بعضها موضوع الآخر أو يقيده، فتقع الظاهرة -التي هي نتاج كل النظام- بشكل منجّز. غير انّ جريان كل قانون يعتمد على تحقق الشروط وزوال الموانع والعقبات التي قد تفرزها القوانين الاخرى.

من الممكن ان يكون لموضوع قانون ما شروط أو معرقلات أقل، فيتحقق بشكل اكبر من غيره، وقد يواجه قانوناً آخر شروط او موانع اكثر، فيتحقق بشكل اقل، ولكن ليس هناك تفاوت في الحالتين على الصعيد التالي: متى ما تحقق موضوع أي قانون من القوانين، جرى ذلك القانون طبقاً لسنّة الله تعالى. وليس هناك تبديل او تحويل في هذه السنّة الالهية قط.

اذن فنحن حينا نقسّم الحوادث من حيث الوقوع او عدم الوقوع الى دائمية، واكثرية، وأقلية، ومساوية، فهو تقسيم نسبي. ولكن لو نظرنا الى كل قانون من حيث هو قانون، فإنه دائمي وضروري.

لذلك لو كانت هناك حالة ما تطبّعنا عليها فأصبحت عادة، فالمعجزة هي خرق العادة. ولكن لو نظرنا الى نظام الوجود ككل وأسميناه بسنّة الله، فالمعجزة ليست لا تُعدّ خرقاً للسنّة فحسب، وانما تَعدّ جزءاً من السنن الالهية أيضاً والتي لا تقبل التبديل والتحويل.

فالعادة هي ان يكون الماء هكذا وأن تكون النار بهذه المواصفات؛ ولكن الله تعالى الذي وضع سنّة الإحراق للنار في شروط معينة، هو نفسه الذي جعل النبوة جزءاً من السنن الالهية. اي انه لم يدع البشرية بدون مرشد ودليل. فجعل

النبوة أمراً ضرورياً كلما احتاج الناس الى الانبياء ووجد الانسان الكامل المؤهل للنبوة. وكلما انحصر إثبات النبوة في خرق العادة، أصبحت المعجزة ضرورية ايضاً. هذا القانون، من حيث هو قانون، ثابت وضروري، ولكن قلّما نجد بين الناس من بلغ مقام النبوة، وبين الأعمال من هو خارق للعادة. ولهذا السبب نجد موضوع المعجزة أقل تحققاً من مواضيع القوانين الاخرى[١].

بتعبير آخر: من اللازم تحقق جميع الشروط وزوال جميع الموانع في الضرورة العليّة، بحيث يخضع هذا التحقق والزوال للقانون ايضاً. ولكن لو فُقد في موضع ما شرط من تلك الشروط او لم يزل مانع من تلك الموانع، فالعلّة لم تتم، والظاهرة لم تأخذ حالة الضرورة، ولم تنتقل الى مرحلة التحقق.

فالعادة، وخرق العادة، كلاهما جزء من السنن الالهية، وكلاهما ممكن وتحت غطاء ﴿هو بكل شيء قدير﴾. ونظراً لجريان كل سنّة ضمن شروط خاصة، فقد اقتضت الحكمة ان تجري كل منهما حين توفر شروطها الخاصة: قد تجري العادة، وقد يجري خرق العادة.

رأي مالبرانش

قبل ان نبحث موضوع المعجزة من وجهة نظر مالبرانش، من الضروري التنويه الى الأمر التالي: من الممكن ان تكون تصور المتكلمين النصارى في القرون الوسطى للمعجزة ودوافعها، يختلف عن التصور الذي لدى الحكماء والمتكلمين المسلمين عنها. فالمتكلمون النصارى يطلقون على كل شيء خارق للعادة إسم المعجزة حتى ولو لم يجر ذلك على يد نبي أو ولي. كما يرون ترادف المعجزة مع عدم الانتظام وكل ما هو متعارض مع القانون.

في بعض الحالات يطلقون تعبير المعجزة على كل ما يتدخل فيه الله تعالى مباشرة، ولا يطلقون تعبير المعجزة على ما يجري وفق الأسباب الطبيعية. وهذا

١ـ اعتمدنا على تقريرات الاستاذ الجوادي الآملي.

ما دفع بلايبنتز الى القول بأنّ إله الظرفيين يمارس المعجزة دائماً[١].

كذلك لم يكن اولئك المتكلمون النصارى ينظرون الى المعجزة كآية لإثبات النبوة، وإنما كآية للتدليل على قدرة الله.

يقول جيلسون:

«هناك بحوث كثيرة في القرون الوسطى بين مختلف الفرق والطوائف مثل الفرنسيسكان والدومنيكان حول المعجزة. فكانوا يعتبرون ببساطة كل حدث يثير الإعجاب ويُنسب وقوعه الى التأثير المباشر لارادة الله، معجزة»[٢].

يقول اوغسطين الذي يُعدّ قدوةً كبرى لمالبرانش:

«أنْ يحوّل عيسى الماء الى خمر في حفلة زفاف قانا، أمر يبعث التعجب عند كل أحد، بينما لا يتعجب أحد حينما يتحوّل ماء المطر في كل عام في أعنابنا الى خمر»[٣].

لذلك فالأهمية التي يوليها الاشاعرة والغزالي وأمثاله للمعجزة ليست بنفس المستوى لدى مالبرانش. ولا يرى مالبرانش ضرورة لتبرير المعجزة على حساب قانونية الفعل الالهي. ولاشك في ان موقفه هذا ازاء المعجزة متأثر بالعوامل التالية:

أ ـ يعتقد مالبرانش انّ جميع الامور التي تجري بيد الله تعالى تثير التعجب والدهشة بشكل متساو، لذلك لو نظرنا الى المعجزة كأمر باعث على العجب، فلا يجب عدّها امراً استثنائياً في نظام الوجود القانوني.

ب ـ يرى مالبرانش أننا لو نظرنا الى المعجزة كآية الهية ولا نبحث عن الله تعالى إلّا في المعجزة والامور الخارقة للعادة، نكن قد ارتكبنا خطأً فادحاً. ولذلك نراه يهاجم اولئك الذين يضعون فاصلاً عميقاً بين الامور الطبيعية

1_ E. S. T. p. 825.

٢ ـ روح فلسفة القرون الوسطى، ص ٥٧١.

٣ ـ نفس المصدر.

والامور الماوراء طبيعية ولا يبحثون عن الله إلاّ في ما وراء الطبيعة والخوارق للعادة، ويتهمهم بالتأثر بفلسفة ارسطو القائلة بتأثير الطبيعة(١).

ج ـ لم يستطع مالبرانش ان يضع المعجزة في قلب القوانين والسنن الالهية كقانون وسنّة، وانما كان يعتبرها نقضاً للقانون. اي ان الله يقوم من خلالها بعمل لا يتحقق بواسطة الطريق البسيط وطبقاً للقوانين العامة الرياضية(٢).

مالبرانش يعتقد انّ الله تعالى يحب نظامه وقانونه العام اكثر من أي شيء آخر، ولذلك فإنه لا يحب المعجزة لأنها نقض لهذا القانون العام، لكنه قد يلجأ الى المعجزة احياناً بفعل الضرورة(٣).

مالبرانش يرى انّ المعجزات التي ذكرهاالعهد القديم، كانت جميعها ضرورية لانقاذ بني اسرائيل، وبعد ظهور المسيح الذي يُعدّ المنقذ الحقيقي، لم تعد هناك حاجة للمعجزة، ولذلك ينطبق العهد الجديد تماماً مع بساطة القوانين الطبيعية(٤).

وبما انه لم يستطع ان يوضّح «الوجود القانوني طبقاً لطلب الموجودات واستدعائها، فقد عجز عن رؤية المعجزة جزءاً من القوانين العامة. ولذلك يُعدّ موضوع المعجزة من المواضيع التي دار حولها جدل عنيف بين مالبرانش وخصومه لفترة طويلة.

رأي العرفاء

رؤية العرفاء في النظام العالمي القانوني، يجب أن نطلق عليها اصطلاح «نظام أسماء الله». وتحتل المعجزة مكاناً مناسباً في نظام أسماء الله. وتؤلف قضية الأسماء الحسنى أساس العرفان. فالأسماء هي التي تعطي الكمال الحقيقي والتكويني في

1_ E. S. T. p. 667-669.

٢ ـ ولذلك نراه يعتقد في سائر كتاب «الطبيعة والفيض» انّ القوانين العامة تابعة لارادة الله العامة (Volontes generales)، والمعجزة تابعة لارادة الله الخاصة (Volontes Particulieris).

٣ ـ مثل هذه الفكرة توجد لدى بعض الكتاب المسلمين، وقد اعترض عليهم الشهيد المطهري.

4_ N. G. p. 19.

كل العالم. فلكل إسم اقتضاء تأثيري لا يوجد لدى الأسماء الاخرى. فألفاظ من قبيل: غفور، رؤوف، ودود، كريم، قدير، عليم الخ. أسماء الأسماء وليست اسماء. فتلك الأسماء الحسنى، حقيقية وتكوينية.

ما يقال عن وحدة الاسم والمسمى، المراد به هذه الأسماء التكوينية. ومسمى جميع هذه الأسماء، هي الذات. والإسم، هو الذات مع الصفة. والصفة هي التي تضفي التعين على الذات. والذات التي تتعين بالصفة، تصبح إسماً. وتظهر الأسماء والصفات من تجلي الذات على الذات في مقام الواحدية ولهذه الأسماء والصفات، مظاهر يعبَّر عنها بالأعيان الثابتة.

وللأعيان الثابتة طلبات واستدعاءات يلبيها الله تعالى طبقاً للأسماء والصفات، الأمر الذي يؤدي الى ظهور الأعيان الخارجية. إذن فالاعيان الثابتة تظهر من خلال الفيض، والاعيان الخارجية تظهر من خلال فيض آخر. ويُطلق على الفيض الأول إسم الفيض الأقدس، وعلى الفيض الثاني إسم الفيض المقدس.

ومعنى القانون من وجهة نظر العرفاء عبارة عن الارتباط الضروري الدائم بين طلب الأعيان الثابتة، واقتضاء الأسماء الحسنى. وبما أنّ لله تعالى أسماء مختلفة، لذلك تظهر قوانين مختلفة ايضاً. وبما أنّ جميع الأسماء واقعة تحت غطاء الإسم الأعظم، تؤلف مختلف القوانين وحدة منسجمة ومتناسقة.

ولو قارنّا بعض الأسماء بالبعض الآخر، نرى بعضها جزئياً والبعض الآخر كلياً، كما نرى بعضها تحت غطاء البعض الآخر، وثمة ترتب وتوقف بينها. اي أن بعضها مترتب ومتوقف على البعض الآخر، وهو ما يُدعى بـ«ترتب الأسماء» و «توقيفية الأسماء»[1].

كل موجود عبارة عن مظهر إسم من الأسماء. ونظراً لوحدة الإسم والمسمى،

---

١ ـ لمزيد من الاطلاع، راجع: مقدمة القيصري على شرح فصوص الحكم.

ونظراً لكون الاسم هو الذات مع الصفة، إذن فالذات ترافق كل إسم، والذات لديها جميع الأسماء. ولذلك فكل موجود بمثابة مظهر لجميع الأسماء[١]. غير انّ بعض الأسماء حاكم وغالب، وبعضها محكوم ومغلوب. فعلى كل شيء إسم غالب وحاكم، فتُصبح سائر الأسماء في ذلك الشيء مغلوبة[٢].

قد يكون الشيء مركباً في بعض الأحيان من إسمين او اكثر، ويُعبّر عن هذه الحالة بـ «نكاح الأسماء». وبما أنّ الاسماء مختلفة، ولكل اسم رب ومربوب، لذلك يحدث تضاد وتخالف بين الأسماء وكذلك بين الأعيان، فيتجلى هذا التضاد والتخالف في الأعيان الخارجية. فالغفار لديه اقتضاء، والمنتقم لدى اقتضاء آخر. والهادي لديه اقتضاء، والمضل لديه اقتضاء آخر، ولو أخذنا هذين الاثنين بنظر الإعتبار، لرأينا تضاداً وتخالفاً في مظاهرهما.

ويُعبَّر عن هذا التخالف والتضاد في الأسماء بـ «تنازع الأسماء»[٣]. وفي هذا التنازع يغلب إسم واحد، ويكون له الحكم ايضاً. بتعبير آخر: لكل إسم دولة، ولو ظهر الله بهذا الإسم، لظهرت دولة ذلك الإسم وأصبح بيدها الحكم، ولذلك يعبّرون عن هذه الدولة بـ «دولة الأسماء».

ومن أجل تعيين الإسم الحاكم في كل ظرف، لابد من وجود حاكم أعلى والذي هو عبارة عن الإسم الأعظم. فالاسم الأعظم هو الذي ينسّق بين هذه الأسماء ويحدد حدود عمل كل منها. اي يحدد اين يحكم الغفار وأين يحكم المنتقم، واين تحرق النار (تحت غلبة اسم ما) واين لا تُحرق (تحت غلبة اسم

١ـ فصوص الحكم، ص ١٦٧.

٢ـ نفس المصدر، ص ٦٠.

٣ـ فصوص الحكم، ص ٢٩٣. طبعاً تقع جميع الأسماء تحت غطاء امهات الأسماء لاسيما الله والرحمن. وترافق بعض الاسماء جميع الأسماء. فالحكيم يرافق جميع الأسماء لأنّ حكيم في رحمته وحكيم في انتقامه. وهو حكيم في هدايته وحكيم في إضلاله. لكنه ليس ـ مثلاً ـ مميتاً في إحيائه، بينما هو حكيم في إحيائه وإماتته.

آخر)[١].

الإسم الأعظم، يحكم بالحكمة ايضاً، ولذلك تنخرط جميع هذه القانونيات تحت غطاء واحد، وتنتظم جميعاً في قلب نظام حكيم. وتقتضي الحكمة في كل مورد، غلبة إسم على الأسماء الاخرى. ويتبع هذا الاقتضاء استدعاء وطلب العين الثابتة.

اذن فالعادة وخرق العادة، يقعان معاً تحت غطاء الحكمة، وكلاهما مقدَّر، وضروري ودائمي، طبقاً للعين الثابتة. ولذلك لا تُعدّ المعجزة نقضاً للقانون ولا أمراً غير ممكن.

١ـ فصوص الحكم، ص ٣٦٢.

المبحث الثالث:

الانسان

قلنا بأنّ كل مذهب كلامي تؤلفه بالأساس رؤية لديها موقف ازاء العناصر الثلاثة التالية: الله، والطبيعة، والانسان.

وتختلف المذاهب الكلامية فيما بينها على اساس الدور الذيتعترف به لكل عنصر من هذه العناصر الثلاثة.

وقلنا بأنّ «الله» يلعب دوراً أساسياً في النظام الكلامي الأشعري، الذي يعطي لله قدرة مطلقة بحيث لا يبقى لأي شيء آخر أي تأثير او دور. ولذلك يـعبر الأشاعرة ومالبرانش ايضاً على وصف العالم والمخـلوقات جمـيعاً بـالعجز واللا تأثير من أجل تثبيت قدرة الله المطلقة. وسبق انّ تعرفنا على المـوقف ازاء الله تعالى والطبيعة، وبقي علينا ان نعرف الموقف من الانسان وعالمه الخاص.

رفض الانسان الأرسطي

الانسان من وجهة نظر أرسطو، حيوان ناطق. والحيوان عبارة عن جوهر جسماني نام حساس متحرك بالارادة. إذن فالفصول المميزة للانسان عبارة عن: النمو، والإحساس، والحركة المستندة الى الارادة ــ ولهذا السبب يـعتبر أرسـطو الانسان علة كامنة[١] ــ والنطق، والعقل.

هذه الفصول، مفاهيم عقلية منتزعة من «الصورة النوعية» للانسان. وهذه الصورة النوعية ذات نفوس عديدة: نفس نـباتية، ونـفس حـيوانـية، ونـفس انسانية، وتقوم كل نفس منها بإدارة شأن من شؤون الانسان.

1_ immanent cause.

راجع: Edwards, Paul, Vol.I, p. 57

ولذلك للانسان العديد من القوى: قوى ادراكية، وقوى تحريكية. القوى الادراكية مؤلفة من: الحس، والوهم، والخيال، والعقل. والحس نوعان: حس ظاهر، وحس باطن. والعقل ذو أنواع عديدة كالتعميم، والتجريد، والانتزاع، والتحليل، والتركيب والقوى التحريكية أنواع عديدة كالشوق، والارادة، والشهوة، والغضب، والعقل العملي.

وصفوة القول هي انّ الانسان أشرف المخلوقات، والنوع الأخير، والعالم الأصغر الذي يجمع فيه كل ما هو موجود في العالم الاكبر.

ولو تذكّرنا الاسس التي شيّدها الأشاعرة ومالبرانش لاسيا النزعة المضادة للأرسطية، لأدركنا انّ هذه الصورة المعقدة العظيمة للانسان غير منسجمة لا مع الظرفية المالبرانشية، ولا مع «عادة الله» الأشعرية. لا تطيقها لا البساطة الرياضية المالبرانشية، ولا الاقتصادية الفكرية الأشعرية.

ولو نفينا الصورة، فلن توجد النفس في الانسان كصورة للجسم وملتزمة بأعماله وسلوكه. ولو نفينا العلية عن المخلوقات فلن توجد بين ارادة الانسان (وكذلك الحيوان) وحركته أية علية، ولن يكون متحركاً بإرادته.

والادراك، لو أخذناه بأيّ معنى كان، فهو إما فعل او على الأقل انفعال، يستلزم فعلاً من موجود آخر. وبما انهم يعتقدون ان الفعل مستند الى الله فقط، فلن يبقى أي دور أو سهم للانسان، وسيكون الله هو الموجِد والمعلم للادراك فقط، سواء كان احساساً أو تعقلاً.

اذن طبقاً للرؤية الأشعرية والمالبرانشية، تقع قوى الانسان التحريكية ـ طبقاً للظرفية وعادة الله ـ وكذلك قواه الإدراكية ـ طبقاً للرؤية في الله وخلق العلم بواسطة الله ـ بيد الله. وقد أشار مالبرانش الى ذلك قائلاً:

«يخلق الله فينا التحدث، والسير، والفكر، والارادة. ويبعث فينا الادراكات، والاحساسات والتوجهات. بل هو الوحيد الذي يبعث على ظهور كل شيء

واقعي او مادي فينا»[١].

وهكذا نلاحظ انّ أفعال المجموعة الاولى جميعها من نوع الحركة، وأفعال المجموعة الثانية جميعها من نوع الادراك. إذن لا معنى لا للقوى الادراكية ولا للقوى التحريكية في الانسان لأنّ الله تعالى يقوم بها جميعاً. اذن فالانسان الاشعري المالبرانشي ـ بخلاف الانسان الأرسطي ـ لا حساس ولا متحرك بالارادة، ولا ناطق.

مسألة الجبر

المعضلة الكبرى التي يواجهها هذا النمط الفكري هي تقوّض صرح شأن الانسان، وظهور مسألة «الجبر». وهي ذات المشكلة التي عبّر عنها «مارسيل» بالسر[٢] الذي أشغل البشرية.

الجبر المحض، خلاف الوجدان

لاشك في ان المعنى العامي للجبر ـ أي الجبر المحض ـ الذي ينفي كل نوع من التأثير او الاختيار عن الانسان في العمل والسلوك، غير منسجم لا مع الوجدان الفردي، ولا مع المسؤولية الاجتماعية، ولا مع التكليف والشريعة وإرسال الرسل وإنزال الكتب.

لذلك، فالذي يريد ان يظل وفياً للعقل ومحترماً للوجدان، وغير خادع لنفسه ببعض الظواهر النقلية كأهل الحديث، ليس باستطاعته ان يقبل بهذا المعنى الحاد من الجبر.

ومن خلال الصورة التي قدّمناها من قبل عن مالبرانش كفيلسوف عقلي،

1_ S. T. p. 554.

٢ـ الحضور والخلود، ص ١٤٣.

ومؤمن مسيحي، ومتكلم دقيق، لايمكنه ان يعترف بهذا المعنى للـجبر. ولذلك لامعنى لاندهاش عبد الرحمن بدوي من قول مالبرانش بالاختيار رغم قبوله بالظرفية[١]. ويؤكد مالبرانش نفسه عـلى الفكـرة التـالية: نحـن نجـد حـريتنا واختيارنا بواسطة العلم الحـضوري، مـعتبراً القـول بـالجبر شـبهة في مـقابل البديهيات[٢]. كما نجده يفرد فصلاً مسهباً الى حد ما لرفـض الجـبر وإثـبات الاختيار[٣]. كما يقول: «الجبرية يحطم كل مذهب والاخـلاق والعـدل الالهـي والبشري من البداية والى النهاية»[٤].

ما يُعرف عن الأشاعرة هو أنهم ضد العقل، ومع النقل. ورغم ذلك يـنبغي التميز بين الأشاعرة من جهة، والحنابلة وأهل الحديث الذين يعتبرون الفكـر والبحث والسؤال بدعة من جهة اخرى. فالمذهب الاشعري ظهر الى الوجـود من أجل ايجاد طريق ثالث بين تطرف أهل الحديث من جهة والمعتزلة من جهة اخرى.

انّ وجود مفكرين بل وحتى منطقيين كـبار بـين الأشـاعرة كأبي الحسـن الأشعري، والقاضي أبي بكر الباقلاني، وإما الحرمين الجـويني، والإمـام محـمد الغزالي، والفخر الرازي، والقاضي عضد الدين الايجـي، والقوشجي، والشريـف الجرجاني، وسعد الدين التفتازاني، وغيرهم ليؤكد على اختلاف الأشاعرة عن اهل الحديث فى الاسلوب، على الأقل. وهذا ما يمكن ان يؤيده القاء نظرة ـ ولو سريعة ـ على كتب الأشاعرة مثل «شرح المواقف» و «شرح المقاصد».

واذا ما وجدنا ان جهودهم الفكرية في ايجاد طريق ثالث لم تكن نـاجحة،

---

١ ـ موسوعة الفلسفة، ج ٢.

2_ S. T. p. 552.

3_ S. T. pp. 554_569.

4_ S. T.p. 554.

فلابد من البحث عن الإشكال في عوامل اخرى والتي من أهمها: الابتعاد عن تعاليم أهل بيت النبوة، والانقطاع عن العترة الطاهرة[١].

الباعث من طرح نظرية الكسب

طرح نظرية «الكسب» من قبل الاشاعرة، يُعدّ جهداً من أجل التوفيق بين «القدرة المطلقة الالهية» و «اختيار الانسان وحريته»، بحيث لا يتحدد العنصر الاول ويمكن تبرير العنصر الثاني. اي يمكن ان يُقال بأنّ الله خالق لأفعال الانسان من جهة، وأن يُنسب فعل زيد لزيد وفعل عمرو لعمرو من جهة اخرى.

وقد استعرض كتاب «شرح المقاصد» نظرية الكسب وقال ان الهدف منها هو دفع كلام المعتزلة القائل بأن فعل العبد ينبغي ان يقوم بقدرة العبد، وكذلك دفع كلام الجهم بن صفوان الذي يتصور انّ قدرة العبد لا تأثير لها قط[٢].

ويؤكد «شرح المواقف» على انّ فكرة الجهم تمثل غلواً في الجبر ومكابرة. ويصف نظرية الكسب على حلها للإشكال الناشيء من التعارض بين قدرة الله وقدرة العبد[٣].

فالكسب مذهب وسط بين القول بالجبر وبين مذهب المعتزلة[٤]. والطريق الذي سلكه الاشاعرة، يتوسط جبر أهل الحديث واختيار المعتزلة. فهم يقولون بأن الله خالق لأفعال الانسان، والانسان كاسب لها[٥].

١ـ هم في هذا ليسوا أسوأ حالاً من المعتزلة.

٢ـ شرح المقاصد، ج ٢، ص ٣٤٩.

٣ـ نفس المصدر، ج ٦، ص ٨٣.

٤ـ نفس المصدر، ج ٥، ص ٢٢٥.

٥ـ تاريخ الفلسفة في الاسلام، ج ١، مقال «المذهب الأشعري».

ورغم ان الشيخ ابا الحسن الأشعري كتب «الإبانة» مماشاةً لأهل الحديث وتحدث فيه بما ينطبق مع آرائهم، لكنه هبّ في كتاب «اللمع» لاصلاح ذلك وتعديل مسؤولية العبد[١].

انّ قول الأشعري بأنّ الانسان محل أو موضوع لعمله، يمكن ان يُنظر اليه كتبرير لاختيار الانسان، وعدّه مسؤولاً عن اعماله[٢].

والتفت بعض الكتّاب الغربيين لهذا الامر وأشاروا اليه. ولذلك يقول «شوارتز»[٣] انّ الهدف الأشعري هو ايجاد مذهب وسط بين جبر أهل الحديث واختيار المعتزلة[٤]. ويقول لويس غارديت[٥] ـ المتخصص الفرنسي بالاسلام ـ في دائرة المعارف الاسلامية:

«الكسب الأشعري حدّ ضيق يجمع بين خلق الفعل من قبل الله ومسؤولية الانسان. والتحليل الذكي لهذا المذهب يهدف الى الحفاظ على مفهوم اختيار الانسان وارادته الحرة من جهة وعلى مفهوم العدل الالهي من جهة اخرى، وعدم التقليل في ذات الوقت من الاله الذي (خلقكم وما تعملون)»[٦].

وهكذا من الواضح انّ القول بالكسب، نظرية غير قائمة على الجبر، وانما أُريد منها الهرب من الجبر، وطريق نحو فكرة ثالثة بين الجبر والتفويض، رغم انّ الأمر قد انتهى بها الى الجبر.

---

١ ـ بحوث في الملل والنحل، ج ٢، ص ٤٤.

٢ ـ دراسة مقارنة في الفلسفة الاسلامية.

3_ Schwarz.

4_ Islamic Philosophy and the Classical Tradition, p. 357.

5_ L. Gardet.

6_ The Encyclopedia Islamic, p. 692.

استدلال مالبرانش والأشاعرة

ينبغي على مالبرانش والأشاعرة ترسيخ فكرتهم الباحثة عن قول وسط خلال عدة مراحل: ان يثبتوا في المرحلة الاولى اننا غير خالقين لأعمالنا، بل فعلنا ـ كموجود ممكن الوجود ـ مخلوق من قبل الله. وأن يجيبوا في المرحلة الثانية على الإشكالات المثارة على المرحلة السابقة. ويكشفوا في المرحلة الثالثة عن موقع اختيار الانسان وكيفية إسناد الفعل اليه.

المرحلة الاولى ـ الله خالق لأفعالنا

ذكرنا خلال مبحث الالهيات بشكل مفصل نظرية مالبرانش والأشاعرة القائلة «لا مؤثر في الوجود إلّا الله». فهؤلاء يعتبرون الله المؤثر الوحيد في العالم ويصفون قدرته بالمطلقة. ولذلك يعتبرون مطلقية قدرته تعالى أهم دليل على انه خالق لافعالنا. فحينما تكون قدرته مطلقة وتشمل كل ممكن الوجود، ونظراً لكون أفعالنا اعمالاً ممكنة الوجود، فلابد من الاعتراف بأنّ أفعالنا متعلقة بقدرة الله ايضاً، ومخلوقة من قبله.

ورد في شرح المواقف:

«انه (فعل الانسان) واقع بقدرة الله، لما سنبرهن على انه تعالى قادر على جميع الممكنات»[1].

المرحلة الثانية ـ لسنا خالقين لأعمالنا

يبدو انّ الأدلة التي ذكرناها على صعيد قدرة الله المطلقة ونفي تأثير غيره، كافية للبرهنة على اننا لسنا خالقين لأعمالنا. ورغم انّ تلك الأدلة عامة وتصدق على الانسان ايضاً، ولكن تثار حولها الكثير من الإشكالات

---

١ ـ شرح المواقف، ج ٦، ص ٨٠.

والاعتراضات نظراً لما لديها لوازم وإشكالات. أنْ يكون للأشياء تأثير او لا يكون، يُعدّ بحثاً نظرياً محضاً، غير انّ عدم تأثير الانسان ليس بالأمر الذي يمكن استيعابه بسهولة ولابد ان يفرز الكثير من النتائج العملية والنفسية والكثير من الاشكالات التي ينبغي على مالبرانش والأشاعرة الإجابة عليها.

إشكال

أهم إشكال مثار على عدم تأثير الانسان، هو انه لا ينسجم مع البداهة الوجدانية. فتأثير الأشياء او عدم تأثيرها، متصل بالعلم الحصولي، ويمكن أن يكون محلاً للبحث والتساؤل. اما العلم بتأثير ارادتنا وقدرتنا في فعلنا، علم حضوري غير قابل للخطأ. فنحن بمقدورنا ان ننكر العليّة في كل مكان، ولكن ليس باستطاعتنا ان ننكر العليّة في أنفسنا.

الكثيرون يعتقدون ـعلى العكس من رأي هيوم ـ اننا قد وجدنا تصور العليّة لأول مرة في العلاقة بين نفسنا وفعلنا، ثم جعلنا ذلك يسري الى الموارد الاخرى.

يقول «مين دي بيران»: بمقدورنا ان نجد لأول مرة في انفسنا تصور العلة، خاصة حينما نمارس عملاً في الأشياء»[١].

يقول «لوك» رغم نزعته الحسية: بمقدور كل شخص إذا ارادت نفسه ان يؤثر على جسمه، لكنه لا يستطيع ان يؤثر على جسم او على موضع يفصله عن جسمه مائة ميل[٢].

ويقول پول ادواردز:

---

١ ـ جان وال، ما بعد الطبيعة، ص ٣٣٩.

٢ ـ جيلسون، نقد الفكر الفلسفي الغربي، ص ١٦١.

«يقول توماس[١] ريد: في كل وصف للسلوك العمدي والارادي للانسان، يُعدّ تصور القوّة الفعالة[٢] علة مفروضة، رغم انّ اي فيلسوف لا يستطيع ان يعرّف هذا المفهوم في قالب مفاهيم اخرى. ويعتقد «ريد» انه فضلاً عن ذلك، تُعدّ عليّة الأعمال الارادية فاعلاً قدوة ومثلاً أعلى للعلية. ويقول في آثاره: يمكن فقط من خلال البُعد التوسعي والانساني ان يُطلق على العلاقة بين حالات وتغييرات الاشياء غير ذات الشعور، مفهوم العليّة. وظهرت مؤخراً نزعة متصاعدة نحو الدفاع عن نظريات مشابهة في الفلسفة لاسيما علم النفس الفلسفي. فعدد متزايد من الفلاسفة يدّعي بأنّ نوع الانسان وسائر الحيوانات، علّة لحركات خاصة من أبدانها نوعاً ما بحيث تجعلها متميزة عن غيرها كفاعل أو موجودات فعّالة، وهي بالنتيجة لديها شيء يدعوه «ريد» بالقوة الفعّالة»[٣].

ولهذا السبب يوجه «وايتهد» الانتقاد لـ «هيوم» قائلاً:

«لقد لاحظ هيوم الظواهر الخارجية في نفي العلية. ولكن لو راجعنا أنفسنا لرأينا خلافاً لكلام هيوم، اننا نشعر بنوع من التأثير والانتاج. ولو أخذنا هذه المسألة بنظر الاعتبار في مضمار «القاطعية العليّة»، لأدركنا العلاقة بين العلة والمعلول وكذلك فعل العلة في المعلول»[٤].

هذه نماذج تؤكد على أنّ التجريبيين لم يستطيعوا حتى في ذروة ازدهارهم وحتى عندما تصوروا انّ «هيوم» قد حذف العليّة من قاموس الفلسفة الى الأبد، ان ينكروا وجود العلية في نفس الانسان.

ونظراً للعليّة الملاحظة في ارادة الانسان لأعماله، اخذت النزعات تتجه

1_ Thomas Reid.

2_ Active Power.

3_ Edwards, Paul, Vol. p. 58.

٤ ـ جان وال، ما بعد الطبيعة، ص ٣٢٥.

لاثبات العليّة من جديد، لاسيا في دائرة الانسان وأعماله على الأقل.

ومن المسلم به أن هذه الإشكالات والاعتراضات، ليس جديدة، ونظراً لحضور تأثير الارادة في افعال الانسان، فقد هبّ خصوم الاشاعرة لإثارة مثل هذه الاعتراضات عليهم مشبهين اقوالهم بالسفسطة والشبهة في مقابل ما هو بديهي.

ورد في شرح المواقف:

يدعي ابو الحسين وأتباعه (المعتزلة) الضرورة والبداهة في انّ الانسان خالق لفعله، لأنّ كل انسان يرجع الى نفسه يرى هناك فرق بين حركة من يقوم بعمل ما عن اختيار وحركة من هو مصاب بالرعشة، وكذلك بين حركة من يتسلق المنارة باختياره وحركة من يسقط منها رغماً عنه. وقد اعتبر المعتزلة انكار هذا الأمر سفسطة[1].

الردّ

الأشاعرة ومالبرانش، قد التفتوا كغيرهم الى هذا العلم الوجداني وبالتالي الى الإشكال السابق. لكنهم بادروا الى تفسير هذا العلم الحضوري بطريقة بحيث ينسجم مع مبادئهم واسسهم الفكرية.

مالبرانش يرى ضرورة ثلاثة علوم حضورية حين حركة اليد:

١ـ العلم حين حركة اليد اننا نريد حركتها؛ ٢ـ العلم بالجهد المبذول لتحريك اليد؛ ٣ـ العلم بأنّ هذا الجهد مؤثر في تلك الحركة[2]. ورغم ذلك فإنه يعترف بأننا نجد اختيارنا بواسطة العلم الحضوري[3].

١ـ شرح المواقف، ج ٨، ص ١٥٢.

2_ E. S. T. p. 670.

3_ S. T. p. 552.

وينقل «شرح المقاصد» عن الغزالي قوله انّ الجبر المحض مغاير لعلمنا الوجداني والضروري باختيارنا[١].

شرح المواقف يأخذ باستدلال المعتزلة في الرد على الجبريين وأهل الحديث ويقول لابد ان نفرّق بالوجدان والضرورة بين فعلين: الاول هو صعود موضع ما، والثاني هو السقوط من علوّ، حيث نحسّ الاختيار في الفعل الأول وجدانياً، بينما لا نعثر له على وجود في الفعل الثاني[٢].

الشيخ ابو الحسن الاشعري يميّز بالاسلوب المعتزلي بين الحركة الاختيارية لليد ورعشتها الاضطرابية، معتبراً هذا الفرق وجدانياً[٣]. ونُقل مثل هذا الكلام عن الجويني والغزالي[٤].

اذن لا ينكر مالبرانش والأشاعرة هذا العلم الحضوري، لكنهم يقولون بأننا لا نجد في العلم الحضوري سوى مقارنة الارادة والاختيار للفعل وليس تأثير الارادة والاختيار عليه. وهذا هو ذات التطبيق لقاعدة «الظرفية» العامة على حالة من النفس «الارادة» وحالة من الجسم «الحركة».

الغزالي يعتقد ان الله يخلق القدرة والمقدور دفعة واحدة، وكذلك يخلق الاختيار والمختار دفعة واحدة. ويريد بالقدرة، القدرة التي تتعلق بالفعل. كما يريد بالاختيار، الاختيار بين الحركة وعدم الحركة، ويريد بالمقدور والمختار، الحركة والفعل[٥].

١ـ شرح المقاصد، ج ٤، ص ٢٢٦.

٢ـ ج ٦، ص ٨٣.

٣ـ ولفسون، ص ٧٣٨ نقلاً عن اللمع.

٤ـ نفس المصدر، ص ٧٥٦.

٥ـ نفس المصدر، ص ٧٥٥، نقلاً عن إحياء العلوم.

ويقول في موضع آخر: قدرة العبد مقارنة للفعل فقط وليس مؤثرة فيه[١].

ويقول مالبرانش في الإشكال أعلاه:

«اذا كان مراد هذه الفئة انه متى ما وُجدت في نفسنا ارادة الحركة تحركت يدنا، فهذا كلام صحيح، لكنه لا يثبت القدرة»[٢].

لو ادعى احد انه يجد في نفسه قدرة كهذه، فسيقول مالبرانش والأشاعرة انّ هذا الشخص قد أخطأ في تفسير علمه الحضوري وتحويله الى مفاهيم حصولية، لأنّ هؤلاء يرون استحالة ان يكون الانسان مؤثراً في انتاج فعله وبالتالي ان تكون لديه القدرة على القيام به. ولديهم على هذه الاستحالة أدلة كثيرة قابلة للطرح على شكل قياس استثنائي. ونكتفي باستعراض ستة من أدلتهم فقط:

الدليل الأول:

وهو ذات الدليل الكلي الذي ينفي التأثير والقدرة عن غير الله. اننا ومن اجل الكشف عن استحالة قدرة العبد من وجهة نظرهم، ننقل الدليل أعلاه على شكل قياس استثنائي:

لو كانت لدى العبد قدرة على فعله، لأدى ذلك الى تحديد قدرة الله. وبما انه من المستحيل أن تتحدد قدرة الله، إذن من المحال ان يكون للعبد تأثير في افعاله.

الدليل الثاني:

لو أراد العبد أن يكون خالق فعله، يلزم ان يكون عالماً بفعله وكيفية القيام به. وبما انه غير عالم بذلك، اذن فهو غير خالق لفعله. ويلاحظ هذا الدليل بصور

١ـ الاعتقاد في الاقتصاد، ص ٩٢.

2_ E. S. T. p. 670.

مختلفة في معظم كتب الأشاعرة[١].

القضية الشرطية في هذا القياس مستنتجة من أصل أو كبرى عامة هي «كل خالق عالم بفعله وكيفية القيام به». ومعظم المتكلمين يعتبرون هذا الأصل بديهياً.

الفخر الرازي لا يقول ببداهته فحسب وانما يدعمه بآية من القرآن الكريم[٢] تقول: ﴿ألا يعلمُ مَنْ خلق وهو اللطيف الخبير﴾. وهذا الاستفهام الإنكاري يفيد أنّ «الخالق» عالم بفعله وكيفيته.

ويقول «شرح المقاصد» انّ هذه الآية تستدل بفاعلية العالم على عالمية الفاعل. ولربما يقصد: لو كانت القضية التالية صحيحة: «كل فاعل، عالم بفعله»، لكان صحيحاً ايضاً عكس نقيضها: «كل من ليس عالماً بفعله، ليس فاعلاً»[٣].

أما صغرى هذا القياس وهي «الانسان غير عالم بفعله وكيفية القيام به»، فقد قيلت بأشكال مختلفة، ومحصلة جميعها هي انّ افعالاً بدنية خاصة تصدر عن الانسان في كثير من الموارد، قابلة للزيادة والنقصان، اي انّ هذه الأفعال كان بمقدورها ان تتم بأشكال اخرى. إذن انّ اداء فعلاً من هذا النمط يستلزم مرجحاً. ولن يكون هذا المرجح سوى قصد صاحب الفعل. والقصد لا يتّسم بمعنى إلّا اذا كان لدى الشخص علم بكيفية ذلك العمل قبل ذلك. لكننا نرى البداهة انّ ذلك الشخص ليس لديه أي قصد في الجزئيات، وانما كان قد قصد أصل الفعل فقط.

١ـ يمكن العثور على هذا الدليل في اللمع للأشعري، ونهاية الاقدام للشهرستاني، والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي، و «الأربعون» للرازي ص ٢٣٢، وشرح التجريد للقوشجي ص ٤٤٧، والمحصل للرازي ص ٢٨٠، والتفسير الكبير للرازي ج ٧، ص ٢١٤١، وشرح المواقف ج ٨، ص ١٤٨، وشرح المقاصد ج ٤، ص ٢٢٧ وغيرها.

٢ـ الأربعون، ص ٢٣٢.

٣ـ شرح المقاصد، ج ٤، ص ٢٢٧.

وعلّة عدم قصد الجزئيات، عدم العلم بها.

ويعتقد الفخر الرازي انّ الشاهد على ذلك اننا نؤدي في حالة الحركة أفعالاً أو تصدر منا حركات جزئية لا نتعقلها. او اننا لا نعلم بجزئيات وتفاصيل الحركة بين المبدأ والمنتهى ولم نقصدها[١].

ويعني أننا حينما نتحرك لا نعرف ـ مثلاً ـ عدد الخطوات التي قطعناها بين المبدأ والمنتهى وكيف خطونا. او اننا حينما نحرك أصابعنا، لا علم لنا بعدد الحركات وكيفيتها[٢].

او انّ الشخص الذي ينام او الذي يمشي، او الذي يتحدث الى الناس، او الكاتب الذي يكتب بعض الكتابات، لا علم له بجزئيات المشي او الالفاظ والكلمات او تعدادها. وبما أنّ مثل هذا التعداد قابل للزيادة والنقصان، لذلك فإنّ الرجحان بحاجة الى مخصص وهو القصد. وبما أن القصد لا يتحقق بدون علم، وبما أننا نفينا وجود علم كهذا في بادئ الأمر، إذن فتلك الأفعال غير مخلوقة من قبل تلك الفواعل[٣].

كذلك حينما يحرك أحدنا أصبعه فإنه يحرك جميع أجزاء الأصبع دون ان يكون لديه علم بهذه الاجزاء ـ كالاعصاب والعضلات والأوعية الدموية الخ ـ واذا كان الأمر كذلك، كيف يكون لديه علم وقصد بحركة الاصبع[٤]؟.

والعجيب في الأمر ان نلاحظ عين هذا الاستدلال الأخير ـ بصغراه وكبراه ومثاله ـ عند مالبرانش أيضاً:

«كيف بمقدورنا ان نحرك يدنا؟ من أجل تحريك اليد ينبغي ان نبعث القوة

١ـ الاربعون، ص ٢٤٢.

٢ـ السبزواري، شرح الأسماء الحسنى، ص ١٠٩، نقلاً عن الأشاعرة.

٣ـ شرح المقاصد، ج ٤، ص ٢٢٧.

٤ـ شرح المواقف، ج ٨، ص ١٤٨.

المحركة (النفس الحيوانية)[١] عن طريق أعصاب خاصة الى عضلات خاصة من اجل تقليص وبسط العضلات. إذ في مثل هذه الحالة فقط تتحرك اليد المتصلة بها. ويرى البعض انّ كيفية هذه الظاهرة لازالت مجهولة، بينما نرى أنّ الناس الذين لا يعلمون أنّ لديهم قوة محركة، وأعصاب، وعضلات، يحركون يدهم، بل ويحركونها بشكل أسرع واسهل حتى من اولئك الذين يعلمون علم التشريح.

اذن فالناس يريدون تحريك يدهم، ولكن الله وحده الذي يستطيع ويعلم كيف يحركها. فإذا لم يستطع الانسان ان يرفع او يُنزل برجاً ما فإنه يعلم على الأقل ماذا عليه ان يفعل، ولكنه لا يستطيع ان يعلم ماذا عليه أن يفعل من أجل تحريك يده عن طريق القوة المحركة، إذن كيف يمكن القول انّ الناس لديهم القدرة على تحريك يدهم؟»[٢].

وهكذا نلاحظ أنّ هذا الاستدلال الذي توسل به مالبرانش لا يختلف عن استدلال الاشاعرة بشيء، لكنه أضفى عليه صورة علمية أكبر بفضل تطور علم التشريح في القرن السابع عشر.

والأغرب من ذلك ان يقدم «هيوم» نفس هذا الاستدلال ايضاً، ليس لإثبات قدرة الله المطلقة، وانما لنفي وجود آية عليّة، وبالتالي إنكار وجود الله.

مما لا شك فيه حينما ينفي هيوم ـ على غرار مالبرانش ـ عن الموجودات شيئاً باسم «القدرة» ويعبِّر عن العليّة بالتقارن، يتعرض لنفس الإشكال الذي تم طرحه على صعيد الانسان، وهو انّ الانسان يدرك العلية وبالتالي القدرة في نفسه، من خلال العلم الحضوري، رغم انه لا يستطيع ان يستشعرها بحواسه.

وقد تعرض «وايتهد» للاعتراض أيضاً بسبب ذلك ايضاً. ولكن يبدو أنّ

1_ Animal Spirit.

2_ S. T. pp. 449-450, E. S. T. p. 669.

«هيوم» قد توقع هذه التساؤلات والإشكالات وانبرى للرد عليها بنفس اسلوب مالبرانش.

يقول جان وال:

«لربما يمكن القول بأننا نجد في أنفسنا وفي أفعالنا الارادية جانب تأثير وانتاج. ولكن «هيوم» يرى اننا قد خُدعنا حتى في هذا الأمر وأُصبنا بالتوهم أيضاً. فهل نعلم ما هي العضلات التي ينبغي ان نحركها في فعل ارادي ما؟ وبما اننا لا نعلم طريقة العمل، فلن نستطيع ان نجد في أنفسنا قوة تأثير وإنتاج من أي نوع كانت. من وجهة نظر هيوم إنّ هذا دليل على عدم قدرتنا في تحريك جسمنا بإرادتنا، لأنّ جسمنا يتحرك دون ان تكون ثمة قوة منتجة بالمعنى المتداول»[١].

الدليل الثالث:

هذا الدليل متمم للدليل الأول، وردّ على الإشكال المقدَّر على الدليل الأول، وهو: لماذا لا يؤثر الله والانسان معاً في فعل العبد؟

من اجل الاجابة على هذا الإشكال او التساؤل، يُستفاد من قاعدة عامة تقول «يستحيل اجتماع مؤثرين على فعل واحد»، والمراد بالمؤثرين، مؤثران حقيقيان ومستقلان[٢].

ويمكن تبيان هذا الدليل في شكل قياس استثنائي كما يلي:

اذا كان العبد مؤثراً في فعله يلزم اجتماع مؤثرين على فعل واحد نظراً لأنّ الله مؤثر ايضاً. ونظراً لاستحالة اجتماع مؤثرين على فعل واحد، إذن العبد غير مؤثر

١ ـ ما بعد الطبيعة، ص ٣٢٣. طالما أشرنا الى تقارنية هيوم الالحادية ليست سوى انعكاس لتقارنية او ظرفية مالبرانش الالهية. وهذا المورد، مصداق من تلك المصاديق.

٢ ـ يعتقد ابو اسحاق الاسفرايني انّ فعل العبد نتاج مجموع قدرتي الله والعبد معتبراً كلاً منهما لوحدها علة ناقصة. ويرفض معظم الأشاعرة هذا الرأي.

في فعله.

ومما يجدر ذكره هو ان كبرى هذا القياس وهي «استحالة اجتماع مؤثرين على فعل واحد»، مبدأ يأخذ به المعتزلة والأشاعرة معاً. ولكن لو أثبت المعتزلة انّ الله أعطى القدرة للعبد في أفعاله، فلابد أن يستنتجوا على ضوء هذا المبدأ العام: اذن لا قدرة لله على فعل العباد (التفويض المحض).

ويجيب المعتزلة على السؤال التالي: هل لله القدرة على الشيء الذي فوّض قدرته الى عباده؟ ان من المحال ان يكون للمقدور الواحد قادران. فلا ينبغي وصف الله بالقدرة على شيء فوّض القدرة عليه الى عباده[١].

اما الأشاعرة، ونظراً لاعتقادهم بامتداد قدرة الله الى كل ممكن الوجود، وبما انّ فعل الانسان ممكن الوجود، استنتجوا انّ فعل الانسان مقدور الله تعالى طبقاً للدليل الأول. ونظراً لاستحالة اجتماع قدرتين على مقدور واحد، استنتجوا أنّ فعل الانسان ليس مقدور الانسان. ولكن كيف يثبتون هذه الكبرى؟ يعتقدون انّ الفعل إذا كان مقدور قدرتين مستقلتين فلا يخرج عن أحد المحالات الثلاثة التالية:

١ـ اجتماع النقيضين؛ ٢ـ ارتفاع النقيضين؛ ٣ـ الترجيح بلا مرجح.

استدلالهم كالتالي: لو فرضنا أنّ فعلاً ما، متعلق بالقدرة الحقيقية لكل من الرب والعبد. فلو أراد الله حركة اليد وأراد العبد سكونها، ففي مثل هذه الحال: إما يقع متعلق الارادتين، وهو ما يستلزم اجتماع النقيضين، او لا يقع اي واحد منهما، وهو ما يستلزم ارتفاع النقيضين، او يقع أحدهما ولا يقع الآخر، وهو ما يستلزم الترجيح بلا مرجح. ونظراً لاستحالة هذه الاحتمالات الثلاثة، من المحال إذن اجتماع مؤثرين على مقدور واحد[٢].

١ـ ولفسون، فلسفة علم الكلام، ص ٧١٦.

٢ـ شرح المواقف، ج ٦، ص ٨٠ و١٤٨؛ شرح المقاصد، ج ٢، ص ٢٢٧؛ المحصل للفخر

وأورد مالبرانش نفس هذا الاستدلال ايضاً ولكن بالشكل التالي: لو كانت لدى مخلوق ما قدرة حقيقية فانها ستنتهي الى اجتماع الضدين نظراً للقدرة الحقيقية التي لدى الله.

ونظراً لاعتقاد مالبرانش بالخلق المستمر، فهو يعتقد أيضاً لو أراد جسم ان يُحفَظ في نقطة A، فلابد أن يخلقه الله في نقطة A كل لحظة. ولكن لو أراد الله أن يحفظ الجسم في نقطة A، وأراد الانسان يُحفظ هذا الجسم في نقطة B. حينذاك ينبغي ان يُخلق الجسم في نقطة A ونقطة B، وهذا محال لأنه يستلزم اجتماع النقيضين[1].

ولو حلّلنا هذا التناقض، لكان عين كلام الأشاعرة.

الدليل الرابع

هذا الدليل يحصل من تحليل معنى العليّة. فمن أجل ان تكون العلاقة بين شيئين علاقة علية، ينبغي ان تكون بينها ثلاثة امور: ١ـ تقارن دائمي؛ ٢ـ تقارن ضروري، ٣ـ انتاج وايجاد، بينما لا توجد لدى نفسنا وارادتنا هذه الحالات الثلاث على صعيد وقوع الفعل الخارجي.

ويتحدث بول ادواردز عن رأي مالبرانش بهذا الشأن بالشكل التالي:

«من الممكن ان نفكر: بما أنّ حركاتنا الارادية تأتي في أعقاب اراداتنا، ونظراً لوجود شعور خاص من القوة الفاعلية في اراداتنا، اذن فنحن قادرون على التأثير في جسمنا. ولكن لا توجد أية رابطة ذاتية بين الارادة أو الشعور بالفاعلية وبين الحركة المرافقة. فمن الممكن ان نتحمل العناء خلال اداء عمل ما بدون ان نوفق فيه، ومن الممكن أيضاً ان يقرن الله به أثراً متناقضاً مع

← الرازي، ص ٢٨؛ الأربعون للرازي، ص ٢٣٢.

1_ S. T. p. 55.

إرادتنا»[١].

اذن ينفي مالبرانش التقارن الضروري ويقول:

«أصبح واضحاً لدي تماماً انّ ارادة النفوس عاجزة ايضاً عن تحريك أصغر الأجسام في العالم، لأنّ من الواضح عدم وجود آصرة ضرورية بين ارادتنا في حركة يدنا ـ مثلاً ـ وحركتها»[٢].

ويريد بالآصرة الضرورية هو انّ تصور شيء ما ـ بالاسلوب الديكارتي ـ يوجب تصور شيء آخر[٣].

ويوضح فكرته هذه قائلاً:

«العليّة تتحقق حينما تكون هناك ضرورة ولزوم، في حين لا نجد بين ارادتنا وحركة يدنا اية ضرورة، ويمكن تصور اية واحدة بدون الاخرى»[٤].

الغزالي شيّد عين هذا الأصل في «تهافت الفلاسفة». فالرابطة بين شيئين لا تكون عليّة، إلّا إذا كانت بينهما ضرورة منطقية، ويلزم من تصور شيء آخر[٥].

وينقل «شرح المواقف» عن المعتزلة قولهم انّ كل فرد يجد في نفسه انّ هناك فرقاً بين الحركة الطوعية لليد وحركة الشخص المرتعش، وكذلك انّ هناك فرقاً بين من يصعد المنارة باختياره ومن يسقط منها رغماً عنه. ويصفون إنكار هذا الفرق بالسفسطة. غير انّ صاحب شرح المواقف لا ينكر وجود هذا الفرق لكنه يقول بأنّ هذا الفرق يرجع الى وجود القدرة مع الاختيار في الحالة الاولى،

1_ Edwards, Paul, Vol. 5, p. 142.

2_ S. T. p. 55.

3_ S. T. p. 450.

4_ E. S. T. p. 670.

٥ ـ تهافت الفلاسفة، المسألة ١٧، ص ٢٣٥.

وعدم القدرة في الحالة الثانية وليس الى تأثير القدرة وعدم تأثيرها[١].

وعن طريق تحليل معنى العلية وعدم صدقها على علاقة الانسان بالحركة، يستنتج انّ هذه العلاقة غير عليّة ولذلك لا يمكن القول انّ لدى الانسان قدرة على فعله. وهذا هو نفس الاستدلال الذي يقول به مالبرانش.

الدليل الخامس

ويختص هذا الدليل بالأشاعرة ويقوم على متبنياتهم. فهم يعتقدون انّ العرض لا يبقى في آنين. ويقولون ايضاً بأنّ القدرة المنسوبة للانسان محسوبة على العرض. ثم يستنتجون من ذلك انّ هذه القدرة لا تبقىٰ في آنين. ويتخذون من هذه النتيجة مقدمة قياس ثان ويقولون بأنّ الشيء المحكوم بالعدم في الآن المقبل ليس بمقدوره في ذلك الآن ايجاد الفعل الذي هو أمر وجودي، ثم يستنتجون انّ القدرة المنسوبة للانسان ليس باستطاعتها ان تكون علة فعله. وقد عبّروا عن هذه الفكرة بالعبارة التالية «الاستطاعة والقدرة مع الفعل لا قبله»[٢]. ويوضح «شرح المقاصد» هذا الدليل بالشكل التالي: القدرة عرض، والعرض لا يبقى زمانين. ولو كان موجوداً قبل الفعل فإنه ينعدم خلال الفعل، مما يلزم وجود مقدور بدون قدرة، ومعلول بدون علة، وهذا محال[٣].

اذن ومثلما يقول الغزالي انّ في كل فعل ـ مثل الكتابة ـ تُخلق أربعة عروض متوالية بدون ان يكون احدها علة للآخر: العلم، والارادة، والقدرة، والحركة[٤].

ويعتقد الأشعري ان القدرة والفعل عرضان. والعرض لا يبقى، ومعنى هذا ان

---

١ ـ شرح المواقف، ج ٨، ص ١٥٢.

٢ ـ الرازي، المحصل، ص ١٥٢.

٣ ـ ج ١، ص ٢٤٠.

٤ ـ ولفسون، فلسفة علم الكلام، ص ٧٦٤.

الله خلقهما معاً، وجعل الاستطاعة مقارنة للفعل[١].

ويبدو انّ صفوة كلامهم هي انهم يضعون فرقاً بين القدرة الحقيقية والقدرة المنسوبة الى العبد. فمن أجل ان تكون القدرة على الفعل حقيقية، ينبغي:

اولاً، ان تكون هذه القدرة قبل الفعل كي يُتاح القادر إرادة وقوع او عدم وقوع الفعل.

ثانياً، ان تكون هذه القدرة مع الفعل، لأنّ العلة ينبغي ان تكون مع المعلول، وإلّا لزم تخلف المعلول عن العلة. فلو نسبنا الى العبد قدرة في اللحظة (أ) (وهي اللحظة التي تسبق وقوع الفعل)، فبما انّ القدرة عرض، وبما ان العرض لا يبقى على حال واحدة زمانين، إذن يخلق الله للعبد قدرة جديدة في اللحظة (ب).

ولو نظرنا الى قدرة اللحظة (أ)، فلا نجد لديها الخصوصية الثانية اي المعيّة مع الفعل. ولو نظرنا الى قدرة اللحظة (ب)، فلا نجد لديها الخصوصية الاولى (اي ان تكون سابقة للفعل). ومعنى هذا ان قدرة العبد ليست حقيقية في اية لحظة، اي انّ فعله ليس مخلوقاً من قبل قدرته.

ومن أجل توضيح تصور الأشاعرة للقدرة التي تُنسب للعبد يطرح شرح المواقف السؤال التالي:

هل لدى الشخص الذي شُدّت يداه وقدماه ومُنع عن الفعل، قدرة على الفعل؟

ويقول الأشاعرة بأنّ شخصاً كهذا لا قدرة له. اما المعتزلة فيقولون بأنه لديه القدرة وأنّ هناك فرقاً بين هذا الشخص والشخص المشلول. اي لا يوجد في الثاني مقتض، ويوجد في الأول مانع. اما الاشاعرة فيقولون انه لا فرق بين الاثنين سوى انّ عادة الله اقتضت ان تخلق في الأول (اي المشدود) الفعل مقترناً مع القدرة، ولم تقتض عادة الله ان تخلق في الثاني (أي المشلول) الفعل مقترناً مع

---

١ ـ تاريخ الفلسفة في الاسلام، ج ١، ص ٣٣٤.

القدرة[١].

اذن فهذا الدليل يقوم على الخلق المستمر للقدرة من قبل الله تعالى. وبما انّ «مالبرانش» يرى طبقاً لاصوله ان القدرة والارادة كيفيتان نفسانيتان، وبما انه يؤمن بالخلق المستمر ايضاً، فقد كان بمقدوره ان يقيم هذا الاستدلال بعينه، لكننا لم نجد في آثاره مثل هذا الاستدلال.

الدليل السادس

هو الدليل ينفرد به مالبرانش ويقوم على متبنياته الديكارتية. فقد كان ديكارت يقول: ان المفهوم الذي ليس فيه وضوح وتمايز، ويقلّ وضوحه وتمايزه كلما أنعمنا النظر فيه، لا حقيقة له. وقد اصبح هذا القول الديكارتي حربة حادة في يد مالبرانش بحيث راح يرى كل ما لا ينسجم مع فلسفته، غير واضح ولا متمايز، متخذاً من ذلك ذريعة لرفضه. ولذلك كان يرفض جميع مفاهيم الفلسفة الارسطية بهذه الطريقة.

وكان البعض مثل توما الأكويني يعتقدون أنّ الله أشرك الانسان في قدرته. اما مالبرانش فيرفض هذا الكلام ولذلك كان يسائل هؤلاء عن تصورهم لهذا الإشتراك[٢]. فكان يرى استحالة هذا الإشراك لأنّ من غير المعقول ان يفوّض الله قدرته على حركة الجسم الى الانسان او الملائكة. ولأنّ اولئك الذين يزعمون ان قدرتنا على تحريك يدنا قدرة حقيقية، عليهم ان يعترفوا بأنّ الله قادر على ان يفيض على النفوس قدرة الخلق والإعدام وأداء جميع الامور[٣].

كما كان يرى ان هذا النمط من الفهم غير واضح ولا متمايز لأنهم «اذا كانوا

١ـشرح المواقف، ج ٦، ص ١٠٠.

2_ Cooperation.

3_ S. T. p. 450.

يقولون بأنّ لقوة النفس مثل هذا التأثير على الجسم، او انّ اتحاد النفس والجسم يبعث على حركة الجسم، فالرد عليهم هو انّ اصطلاح «القوة»[١] او «الاتحاد»[٢] بين النفس والجسم، مبهم وغير واضح ولا متميز، وليس لدى القائلين اي تصور واضح عنه»[٣].

المرحلة الثالثة ـ إسناد فعل الانسان اليه

السؤال الذي يثير نفسه بعد كل هذا البحث الطويل المفصل هو:

إذن ما ينبغي ان نقول في آخر المطاف عن دور الانسان في فعله ومسؤوليته في عمله؟ وهل يمكن إسناد فعل كل انسان اليه وعدّه مسؤولاً عن فعله؟

ليس العرف العام وحده، بل حتى القرآن الكريم والكتاب المقدس ينسبان فعل الانسان الى الانسان. ولو قلنا بأن هذا الإسناد مجازي واعتباري محض، ينبغي ومثل أي إسناد آخر ان يتغير بتغير إعتبار الإسناد، اي حينما نسند فعلاً ما الى زيد لأحد الاعتبارات، ينبغي ان نسنده الى عمر حين تغير ذلك الاعتبار. وهذا أمر تتمخض عنه نتائج غير مطلوبة أقلّها هو الجبر المحض، الذي يهرب منه الأشاعرة ومالبرانش ولذلك نراهم يبحثون عن طريق يحاولون فيه إسناد الفعل الى العبد واتخاذ موقف بين الجبر والتفويض. اي مع القبول بوجود معنى في الله بإسم «القدرة المطلقة» التي تبعث على خلق الانسان وايجاده، يبحثون ايضاً عن معنى عند العبد يصحح إسناد الفعل اليه.

وسبق ان أشرنا الى تحدث الأشاعرة عن قدرة العبد وقلنا بأنّ هذه القدرة لها معنى خاص يختلف عن المعنى الذي تعطيه القدرة الالهية. اي انهم يقولون

1_ Faculty.

2_ Union.

3_ E. S. T. p.670.

بمعنيين للقدرة: ينسبون أحدهما الى الله، والآخر الى العبد. وذلك المعنى الذي ينسبونه الى الله يمثّل القدرة الحقيقية، وهو عين المعنى العرفي والأصيل، اي القدرة في التأثير والايجاد. لذلك حينما يقولون «المقدور الواحد لا يدخل تحت القدرتين»، فمرادهم بالقدرتين، قدرتان حقيقيتان.

اما القدرة التي ينسبونها الى العبد، فلها معنى آخر يعبّرون عنه بـ«الكسب». وهم يفسرونه بالطريقة التي يمكن ان يُجمع فيها مع قدرة الله الحقيقية، ويمكن ان يقع الفعل الواحد تحت تأثير قدرة الله وقدرة الانسان الكسبية. اي انهم وجدوا الطريق الذي يسمح لهم بإسناد الفعل المخلوق من قبل الله، الى العبد لاعتبار ما[١].

ويعبّر الأشاعرة ايضاً عن القدرة الالهية المؤثرة بـ«القدرة القديمة»، وعن القدرة البشرية غير المؤثرة بـ«القدرة الحادثة»[٢]. ولربما يصفونها بالحادثة من اجل الاشارة الى انها عرض، والعرض لا بقاء له ولا تأثير.

ويؤكد صاحب شرح المواقف على انّ القدرة الحادثة لا تأثير لها وإن كان لها نوع من التعلق بالفعل. ويُطلق على هذا التعلق إسم «الكسب» لا على القدرة نفسها[٣].

ويقول أيضاً بأنّ افعال العباد الاختيارية لم تُخلق إلّا بقدرة الله، ولا تؤثر قدرة العباد على هذه الافعال، بل انّ عادة الله سبحانه جارية على خلق قدرة واختيار لدى العبد ثم يجعل فعله مقترناً مع تلك القدرة والاختيار عند عدم وجود مانع. اي ان فعل العبد من حيث الإبداع والاحداث مخلوق الله، ومن

١ـ شرح المواقف، ج ٦، ص ٨٥.

٢ـ المذهب الأشعري، ص ٣٢٥.

٣ـ نفس المصدر، ج ٢، ص ٨٠.

حيث الكسب مستند الى العبد(١).

اذن طريقة الاشاعرة في إسناد الفعل للعبد هي:

أولاً، التميز بين قدرة الله التي هي قدرة حقيقية وقدرة الانسان التي يعبرون عنها بالكسب.

ثانياً، الاعتقاد بأنّ القدرة غير الحقيقية المنسوبة للعبد، مقترنة مع الفعل وليست مؤثرة فيه.

ويتابع مالبرانش هذه الطريقة ايضاً فيميز بين العلة الحقيقية(٢)، والعلة الظرفية(٣)، متّبعاً خلال ذلك النظرية الظرفية التي ينادي بها:

«ان ارادة النفوس عاجزة ايضاً عن تحريك أصغر الأجسام في العالم. صحيح ان ايدينا تتحرك حينما نريد، ولذلك نحن العلة الطبيعية(٤) لحركة أيدينا، غير انّ العلل الطبيعية ليست عللاً حقيقية، وانما هي علة ظرفية تعمل بواسطة قوة الله وتأثير ارادته فقط»(٥).

اذن نظرية الكسب الأشعرية، ونظرية العلة الظرفية المالبرانشية، نوع من التنظير للخروج من المأزق وتقديم طريق ثالث يقع بين الجبرية والتفويضية، لكن ما هو مهم هو:

كيف بمقدور القدرة الحادثة -بالاصطلاح الأشعري- او العلة الطبيعية -بالاصطلاح المالبرانشي- تصحيح اختيار الانسان واسناد الفعل اليه؟ بل انّ هذه القدرة الحادثة غير المؤثرة أساساً، او العلة الظرفية التي لا تأثير لها، كيف

١-نفس المصدر، ج ٨، ص ١٤٥.

2_ real cause.

3_ Occasional cause.

4_ Natural cause.

5_ S. T. P. 450.

يمكن تصورها؟ وهل تتسم بالوضوح والتمايز اللذين يستند اليه مالبرانش دائماً في مواقفه ازاء الأفكار والرؤى؟

على ضوء هذه التساؤلات، نقسّم البحث الى قسمين: أ ـ نظرية الاشاعرة، ب ـ نظرية مالبرانش.

أ ـ نظرية الاشاعرة (الكسب)

البحث يأخذ هنا صورتين: الاولى لفظية، والثانية معنوية اي نبحث اولاً اصطلاح الكسب من حيث الخلفية التاريخية وطريقة دخولها الى الكلام. ثم نستعرض المضمون الذي يريده الأشاعرة منها، وهو البحث الذي يؤلف غرضنا الأساس. ففي الكثير من كتب تاريخ الفلسفة الاسلامية وفي تحليل عدد كبير من الكتّاب، نلاحظ الاقتصار على المباحث اللفظية حين دراسة النظرية الاشعرية، والتوغل في المعنوي اللغوي للكسب وجذور هذه الكلمة وتطوراتها التاريخية، دون الاهتمام كثيراً بالدافع الرئيس للأشاعرة.

ولربما يبررون منحاهم هذا بقولهم انّ الكسب بالمعنى الذي يقصده الأشاعرة، إسم بدون مسمى، ومفردة بدون معنى. اي انّ مفهوم الكسب من وجهة نظر الأشاعرة ـ والذي يمثل البحث الأساس ـ غير معروف ولا واضح، رغم ان مفردة الكسب ذات معنى لغوي واضح.

ولكن الذي يتفق عليه الجميع هو أنّ وضع هذه المفردة في مقابل مفردة «الخلق» والقول بوجود فرق بين المفردتين، يدل على جهود الأشاعرة في إسناد فعل الانسان الى الانسان وعدّه مسؤولاً، من جهة، واعتبارهم لله تعالى الخالق والمؤثر الوحيد في الفعل من جهة اخرى.

وورد في شرح المقاصد عن الجويني قوله انّ متقدمي المعتزلة كانوا يحجمون عن القول بأنّ العبد خالق لأعماله. فقد كانوا قريبين زمانياً من الاجماع الذي أكد السلف من خلاله على عدم وجود خالق للأعمال غير الله، غير انّ

المتأخرين منهم فقد تولدت لديهم الجرأة على اعتبار العبد خالقاً حقيقياً أيضاً.

وورد في هذا الشرح ايضاً انّ الجويني بذل جهوداً كبيرة للرد على المعتزلة والجبرية ورفض آرائهم وإثبات قدرة للعبد مقترنة به لكنها غير مؤثرة فيه(١).

اذن نرى انّ البحث، بحث تسموي مرةً، لا يخرج عن إطار: هل نسمي العبد خالقاً ام لا؟ ولذلك وجد الاشاعرة في مفردة «الكسب» طريقاً للخروج من هذه المشكلة.

كما نراه مرة اخرى يُطرح في صيغة السؤال التالي:

هل فعل الانسان الاختياري، يجري على أساس الجبر ام على اساس التفويض؟ وطرح الاشاعرة على هذا الصعيد معنى «الكسب» معتبرينه طريقة الحل الكلامية لهم في مضمار الجبر والاختيار.

مفردة الكسب

الرجوع الى التاريخ يكشف عن انّ استخدام هذه المفردة على صعيد أفعال الانسان، ليس من مخترعات الأشاعرة. فقد كانت مستخدمة قبل الأشاعرة بين أهل الحديث وبعض المعتزلة والزيدية. بل قد استخدمها حتى «هشام بن الحكم» رغم انه شيعيّ إمامي.

ويشير الأشعري في «مقالات الاسلاميين» الى استخدام مفردة «الكسب» ومعناها لدى جميع الفرق. وينم تقريره عن انهم مختلفون في تفسير هذه المفردة وفهمها(٢).

كذلك نلاحظ انّ «الماتريدية» قد استخدمت هذا الاصطلاح تزامناً مع

١ـ شرح المقاصد، ج ٤، ص ٢٢٤.

٢ـ ولفسون، فلسفة علم الكلام، ص ٧١٦ ـ ٧٢٤؛ Acquisition p. 367.

النهضة الفكرية للشيخ الأشعري من أجل الإفصاح عن طريق ثالث بين المعتزلة والجبرية، رغم انّ تفسيرهم له يختلف الى حد ما عن التفسير الأشعري[١].

ويعتقد «مونتغمري وات» بشدة انّ الأشعرية أخذوا مفردة الكسب عن أسلافهم[٢]. ويشير لويس غارد في مقالته (Kasb) الواردة في دائرة المعارف الاسلامية[٣] وكذلك «شوارتز» في مقال الكسب(Acquisition)[٤] الى كيفية استخدام لفظ الكسب من قبل هشام بن الحكم (قبل الأشعري)، رغم انّ الأول يعتبره رافضياً والثاني يصفه بالشيعي. والتفسير الذي نقلاه عن هشام بن الحكم هو «أمر بين الأمرين» الذي تعلمه من أئمة أهل البيت عليهم السلام.

سعى البعض للاشارة الى انّ مفردة «الكسب» نفذت في بادئ الأمر من المنطق الى الكلام. فقد كانوا يقولون في المنطق انّ العلم إما ضروري وبديهي وإما نظري وكسبي. ويريدون بالكسبي العلم الذي ليس ضرورياً ولا بديهياً، وانما يحصل عليه المرء عن طريق التفكر والنظر. ثم نفذ إصطلاح «الكسبي» في مقابل «الضروري» الى الكلام، فأخذوا يصفون بعض الأفعال بالكسبية كالجلوس والقيام، وبعضها بالضرورية كرعشة اليد[٥].

والحقّ هو انّ ملهم جميع هذه المذاهب في استخدام مفردة «الكسب» ضمن إطار أفعال الانسان هو القرآن الكريم. فالقرآن حينما يريد إسناد أفعال الانسان اليه ـ اي الى الانسان ـ لا يستخدم مفردة «الخلق» ومشتقاتها قط، بل إما

---

١ ـ تاريخ الفلسفة في الاسلام، ج ١، ص ٣٧٦ـ٣٧٨.

2_ P. 962.

3_ ibid.

4_ P. 370.

5_ KASB. p. 693; Acquisition p. 369.

يستخدم فعلاً خاصاً كالأكل والشرب والصوم والصلاة مسنداً هذا الفعل الى الانسان، او فعلاً عاماً وحينذاك يعبرٌ عنه بـ «الكسب»، او «الفعل»، او «العمل».

في معظم الأحيان حينما ينسب القرآن فعلاً الى الانسان والانسان مسؤول عن ذلك الفعل، يلجأ الى استخدام مفردة «الكسب» ومشتقاتها:

﴿كلّ امرىءٍ بما كسب رهين﴾. (الطور / ٢١)

﴿تلك امة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم﴾. (البقرة / ١٣٤)

﴿وَوُفيت كل نفس ما كسبت وهم لا يُظلمون﴾. (آل عمران / ٢٥)

﴿ليجزي الله كل نفس ما كسبت﴾. (ابراهيم / ٥١)

﴿كل نفس بما كسبت رهينة﴾. (المدثر / ٣٨)

﴿لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت﴾. (البقرة / ٢٨٦)

﴿وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم﴾. (الشورى / ٣٠)

﴿ومن يكسب إثماً فإنّما يكسبه على نفسه﴾. (النساء / ١١١)

﴿ومن يكسب خطيئة او إثماً...﴾. (النساء / ١١٢)

ولذلك يقول الشيخ المفيد في «أوائل المقالات» انه ليس من الصحيح إطلاق الخلق في أفعال الانسان. وهذا امر يتفق عليه جمهور المسلمين عدا معتزلة أهل البصرة»[١].

ويقول الغزالي بأنّ الانسان مجبر ومختار. ويفسّر جانبه الاجبار من خلال القول بأن كل ما لديه من علم وارادة وقدرة وحركة، حاصل من غيره لا منه، ويفسر جانبه الاختياري بأنه محل الارادة التي حدثت فيه بالجبر[٢]. كما يتحدث الغزالي عن ثلاثة انواع من الفعل: الجبر المحض، والاختيار الصرف، وأمر بين الاثنين. ويقول بأنّ فعل النار في الإحراق جبر محض، وفعل الله

١ـ اوائل المقالات، ص ٢٥.

٢ـ ولفسون، ص ٧٦٥، نقلاً عن إحياء العلوم.

إختيار محض، وفعل الانسان منزلة بين المنزلتين لأنه مجبور على الاختيار. ويقول أيضاً بأن الاشاعرة قد اختاروا لهذا الفعل الثالث عبارة ثالثة هي «الكسب» تأسياً بكتاب الله، وهي لا تتناقض مع الجبر والاختيار، بل تجمع بينهما عند من يفهمها[١].

وهكذا يتضح الدافع من استخدام الأشاعرة لمفردة الكسب، واقتباسها من القرآن الكريم. اما الأمر المهم فهو المعنى الذي يريده الأشاعرة منها والذي أشار اليه الغزالي أيضاً في عبارته السابقة. ولذلك من الضروري بحث مفهوم الكسب عند الأشاعرة.

مفهوم الكسب عند الأشاعرة

مما لاشك فيه انّ الاصطلاح حينما يوضع لابد من وجود نوع من التناسب فيه بين معناه اللغوي ومعناه الاصطلاحي. والكسب بالمعنى اللغوي يكشف عن الجهد الذي يبذله الكسب مضافاً اليه الانجاز المترتب على هذا الجهد. ولربما يقترب المعنى الاقتصادي للكسب من معناه اللغوي كثيراً. وينمّ معنى الكسب والاكتساب عن نوع من الجهد وكذلك عن نوع من المطاوعة، والقبول، والاختصاص والتعلق. ولربما يعود السبب في استخدام القرآن لمفردة الكسب على صعيد فعل الانسان لأنه يصور الدنيا محلاً «للتجارة» و «البيع والشراء» معتبراً عمل العبد فيها «كسباً»[٢].

اما فهم الأشاعرة للكسب لغوياً واقتصادياً فهو الحصول وليس الايجاد والانتاج، بل لا يعتبرون الكسب عملاً، وانما استفادة. وعلى ضوء هذا المعنى،

---

١ ـ نفس المصدر.

٢ ـ راجع الآيات القرآنية التالية: فاطر/٢٩، الصف/١٠، البقرة/١٦، البقرة/١٠٢، النساء/٧٤، البقرة/٢٠٧، التوبة/١١١، البقرة/١٦، وغيرها.

استخدموا مفردة «الكسب» في الكلام وفسّروها بطريقة بحيث يظهر العبد كاسباً لفعله دون أن يكون خالقاً له.

ويصور «ولفسون» الكسب الأشعري بالشكل التالي:

«يأمر المشتري بصناعة جرّة بشكل وحجم معينين، ثم يشتري هذه الجرّة ويذهب بها الى البيت. فالجرة مخلوقة الخزّاف وكسب المشتري شرعاً وقانوناً»[١].

والحقيقة هي ان المثال غير منطبق مع الممثّل كثيراً لأننا لو فرضنا العبد مشترياً، وفعله جرّة، والله تعالى خزّافاً، فلابد ان يكون فعل الشراء وارادة الجرة والأمر بصناعتها، امور مخلوقة من قبل الخزّاف ايضاً طبقاً لوجهة نظر الأشاعرة بحيث يجب ان يكون المشتري الحقيقي والبائع، شيء واحد.

على اية حال هناك ثلاثة آراء أساسية بين الأشاعرة حول إسناد «الكسب» بصفته فعلاً، الى العبد، اما باقي الآراء فهي لا تخرج في جميع الاحوال عن هذه الآراء الثلاثة وتدور مدارها. هذه الآراء الثلاث هي:

أولاً ـ رأي الشيخ ابي الحسن الأشعري (٢٦٠ ـ ٣٢٤ هـ)

يعتقد ابو الحسن الأشعري في كتاب «اللمع» بأنّ الله تعالى هو المحرك في كل فعل، اما الانسان فهو المتحرك. وهذا التحرك هو «الكسب» الذي يستند الى الانسان، وذلك التحريك هو «الخلق» ويستند الى الله[٢].

اذن فالأشعري ينظر الى الفعل الواحد من جانبين: الاول من جانب الله ويدعوه بالتحريك والخلق، والثاني من جانب الانسان ويدعوه بالتحرك والكسب، أي انه ينسب الفعل الواحد الى الله والى العبد، لكنه يعبِّر عن الاول

---

١ ـ فلسفة علم الكلام، ص ٧٢٤.

2_ Scwarts, p. 374.

بالخالق وعن الثاني بالكاسب.

ولايضاح هذه الفكرة يقول ابن الخطيب:

«إذا كانت العرب تقول حركت القضيب فتحرّك، فتحصل الحركة بين فاعلين: حركة للمتحرك، وفعلاً للمحرك».

ويستنتج ابن الخطيب بعد ذلك الفكرة التالية: إن إسناد الافعال للانسان أولى من اسناد الحركة للقضيب، إذ يوجد لدى الانسان قصد وعلم وقدرة أيضاً[١].

طبعاً، هذا العلم والارادة والقدرة، غير مؤثرة في الفعل قط من وجهة نظر الأشعري، ويرى انها تُخلق جميعاً في وقت واحد مع الفعل الالهي.

هدف الأشعري ان يعلّق الفعل بالانسان وينسبه اليه بنحو من الأنحاء. وثمرة تحليله هي: بما أن الانسان محل الفعل، فيمكن ان يُنسب الفعل اليه ويُقال ان الفعل فعله.

ويقدّم «شرح المواقف» عين هذا التحليل عن الكسب الأشعري ويقول بأنّ المراد من انّ الانسان كاسب لفعله هو ان يقع ذلك الفعل مقارناً لقدرته وإرادته، بدون ان يكون لديه تأثير في وجود الفعل، عدا كونه محلاً له[٢].

ويفسّر القوشجي في «شرح التجريد»[٣]، والسبزواري في «شرح الاسماء الحسنى» الكسب الاشعري بنفس طريقة «شرح المواقف».

ويصوّر السبزواري الفهم الأشعري للكسب بشخص يحمل شيئاً ما ويضع شخص آخر يده تحت ذلك الشيء بدون ان يكون لقوته اي تأثير على محل ذلك الشيء، اي ان يده لا تمارس سوى عملية التماس فحسب. ولذلك يعتقد

١ـ الفلسفة والاخلاق عند ابن الخطيب، ص ٥٥.

٢ـ شرح المواقف، ج ٨، ص ١٤٥.

٣ـ ص ٤٤٥.

الاشاعرة ان عادة الله جارية على خلق الفعل مقترناً مع ارادة الانسان وقدرته، بدون ان يكون لهذه الارادة والقدرة ادنى تأثير على الفعل[١].

وبذلك تتضح الصورة التي لدى الشيخ الأشعري عن الكسب.

اما اصوله التي تقوم عليها هذه الصورة فهي:

١ـ الله قادر على كل شيء ويفعل ما يشاء.

٢ـ هناك فرق بين الأفعال الكسبية كالذهاب والأياب، وبين الأفعال الضرورية كالرعشة.

٣ـ الكسب مقترن مع القدرة الحادثة.

٤ـ الله هو الوحيد الخالق للفعل.

٥ـ الله يخلق الفعل والقدرة معاً.

٦ـ بما انّ هذه القدرة، عرض، فإنها لا تدوم.

٧ـ بما انّ هذه القدرة غير دائمة، لا يمكن ان تتقدم على الفعل.

٨ـ وبما انّ هذه القدرة غير متقدمة على الفعل بل مقارنة له، فهي اذن لا تتعلق بطرفي الفعل والترك[٢].

وهكذا نلاحظ في هذه الصورة قدرة للانسان، لا تأثير لها ولا بقاء ولا حتى بطرفي الفعل والترك. وانما تتعلق بالفعل فحسب، وفقط على سبيل الاقتران به لا غير.

اذن فهذا الفهم للقدرة غير ذلك المعنى الذي قيل عنها وهو انها صفة في الفاعل بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل.

ولذلك ينبغي ان نلاحظ هل هذه النظرية تمثل معنى ثالثاً غير الجبر

١ـ شرح الأسماء الحسنى، ص ١٠٩.

٢ـ ولفسون، ص ٧٤٥.

والتفويض، ام انها تعني «الجبر» فقط، وليس بمقدورها التعبير عن الغرض الأشعري من طرح موضوع «الكسب».

الجويني يعتقد انّ نظرية الأشاعرة تتعارض مع رؤية أهل الجبر الذين ينكرون أية قدرة للانسان[1]. ومعنى هذا انّ النظرية الأشعرية وعلى العكس من نظرية الجبريين، تثبت نوعاً من القدرة للانسان.

والسؤال الذي يثير نفسه هنا هو: ما معنى هذه القدرة إذا كانت غير مؤثرة، ولم تكن قبل الفعل، ولا تتعلق بالطرفين؟ فهل هذه القدرة غير المؤثرة، مصححة لاختيار الانسان ومسؤوليته وإسناد الفعل اليه؟ وهل يمكن حل هذه المعضلة من خلال القول بأنّ الانسان محل للفعل؟ وهل لا يقبل الجبر المحض، هذا المقدار؟ وهل يرفض الجبريون ايضاً ان يكون الانسان متحرك والله محرك في كل فعل؟ وهل إسناد التحرك للانسان شيء اكبر من إسناده للقضيب، كما في مثال ابن الخطيب؟

هذه تساؤلات عجز عنها الأشعري او لم يجب عليها على الأقل. ولذلك سعى أتباع الشيخ الأشعري لإصلاح نظرية الكسب في مواجهة مثل هذه التساؤلات والاعتراضات، بحيث يكون بمقدورهم تبرير ذلك المذهب الثالث وانقاذ قدرة الله المطلقة واختيار الانسان ومسؤوليته على حد زعمهم. واكتفى بعضهم بالقول انّ الكسب يختلف عن الجبر وإن كانت حقيقته غير معلومة.

وورد في «شرح المقاصد» ان بعض أهل السنة يقولون انّ لديهم برهاناً بعدم وجود خالق غير الله وعدم وجود تأثير لأي شيء سوى قدرته. ويقولون ايضاً بأنهم يعلمون بأنّ القدرة الحادثة للعبد متعلقة ببعض الأفعال كالصعود، وغير متعلقة بالبعض الآخر كالسقوط. ولذلك يطلقون على أثر تعلق قدرة الحادث

١ـ نفس المصدر.

إسم «الكسب» رغم عدم معرفتهم بحقيقته[١].

ولجأ البعض الآخر كالباقلاني، والجويني، والغزالي، والرازي، والتفتازاني والايجي ـوكانوا أكثر تعمقاً ـ لتقديم وجه معقول عن «الكسب» وألّا يبقى مجرد إسم بدون مسمى.

ثانياً ـ رأي القاضي أبي بكر الباقلاني (ت ٤٠٣هـ)

بما أنه من اتباع مذهب أبي الحسن الأشعري، لم يجد بدأ من تبرير نظرية الكسب الأشعرية. فهو يميز بين جنس الفعل ونوعه، وينسب جنس الفعل الى الله ويعتبره «خلق الله». وينسب نوع الفعل الذي يدعونه بـ «الحال» الى العبد ويعبِّر عنه بـ «كسب العبد»[٢]. اي ان الله تعالى يخلق الفعل بلا لون ولا تعين، ثم يضفي عليه الانسان ـبصفته محل الفعل ـ اللون والتعين. اذن فالعقل نفسه يقع بقدرة الله، اما لونه كالطاعة او المعصية مثلاً، فتعلق بقدرة الانسان، او ما يعبَّر عنه بكسبه[٣].

الباقلاني يقول بأن ثمة فرقاً ضرورياً بين قولنا أوجد وبين قولنا صلّى وصام أو قعدوقام، كما لا يمكن ان ننسب الى الله الشيء المنسوب للانسان[٤]. اذن فالمراد بالكسب عبارة عن تأثير قدرة الانسان في ترتب العناوين الخاصة على أفعاله[٥]. وملاك الثواب والعقاب هو هذه العناوين التي هي نتيجة قدرة العبد،

١ـ ج ٥، ص ٢٢٥.

٢ـ ولفسون، ص ٧٤٧.

٣ـ شرح الأسماء الحسنى، ص ١٠٩.

٤ـ بحوث في الملل والنحل، ج ٢، ص ١٢٨.

٥ـ نفس المصدر، يرى الدكتور حداد عادل ان هذا الكلام شبيه بالفكرة الفلسفية القائلة

←

وهي حادثة. اما وجود الفعل الحادث، فإنه من قدرة الله[١].

ويأخذ التفتازاني في «شرح المقاصد» بهذا المعنى ايضاً ويعتبره مصححاً لإسناد الفعل الى الانسان.ويرى ان افعال الانسان الاختيارية هي افعاله لا أفعال الله. فالقائم، والقاعد، والآكل، والشارب، هو الانسان وإن كان الفعل مخلوق الله. فالفعل يُسند في الحقيقة الى الذي يقوم ذلك الفعل بـه، لا الى ذلك الذي يوجِد الفعل. ويتساءل التفتازاني قائلاً: ألاترى انّ هذا الأبيض جسم وليس الله، رغم انّ الله هو الذي خلق البياض وأوجده؟

ويعتقد التفتازاني في أعقاب ذلك انه عثر على إجابة في مقابل المعتزلة فقال بأنّ تمسك المعتزلة ببعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تنسب الأفعال الى العباد، لا يبرهن على زعمهم انّ فعل الانسان مخلوق الانسان وواقع بقدرته، لأنّ مصحح الاسناد في مثل هذه الموارد هو «القيام الحلولي» لا «القيام الصدوري».

وسعى الفخر الرازي ومن خلال اعتماد هذه الرؤية، تحديد مسؤولية الانسان وكيفية تأثيره على فعله. ولذلك يقول بأنّ جوهر الفعل يُخلق بقدرة الله، الا ان ظهوره في صورة الطاعة او المعصية، فبقدرة العبد[٢]. وقال في تعريف «الكسب» بأنه صفة تظهر بواسطة قدرة العبد على فعله، غير انّ هذا الفعل يحصل بقدرة الله[٣]. اي انّ «الخلق» عمل يقوم به الله، و «الكسب» صفة تظهر في الانسان بفعل هذا العمل. ومثلما يُعدّ إسناد الفعل الى الفاعل، حقيقياً، كذلك

← بزيادة الوجود على الماهية وتعلق الجعل بالوجود لا بالماهية «ما جعل الله المشمش مشمشاً بل أوجده».

١ ـ الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ٩٧.

٢ ـ ولفسون، ص ٧٤٧، نقلاً عن المحصل.

٣ ـ شرح المقاصد، ج ٥، ص ٢٢٥.

يُعدّ إسناد الصفة الى الموصوف، حقيقياً.

ومن اجل ان يوضح هذه المسألة بمثال يقول بأنّ الصلاة والقتل كلاهما حركة، غير ان الاولى طاعة والثانية معصية، وبما ان ما به الاشتراك (اي الحركة)، غير ما به الاختلاف (اي الصلاة او القتل)، إذن يتم أصل الحركة بواسطة قدرة الله، ويتم تعيّن الحركة بواسطة قدرة العبد والتي يُطلق عليها إصطلاح «الكسب»[١].

وينقل بعد ذلك عن غيره قولاً يبدو انه لا يأخذ به فحواه انّ الكسب هو الفعل الذي يخلقه الله تعالى في العبد ويوجد معه في نفس الوقت قدرة العبد المتعلقة بذلك الفعل[٢].

ولاشك في انّ امعان النظر في هذا القول يكشف عن انه نفس الرأي الأول، اي رأي الشيخ الاشعري.

مما سبق يتضح انّ الرأي الثاني ـاي رأي الباقلاني ـسعى لإعطاء تأثير اكبر للعبد من الرأي الاول. فالرأي الاول يقول بأنّ القدرة الحادثة للعبد ليست سوى قدرة مقارنة للفعل ولا تتمتع بأي تأثير ولو على سبيل الإعداد. اما في الرأي الثاني فلهذه القدرة تأثير في اضفاء اللون والتعيّن على الفعل، لأنه اذا فقد فعل الله العام الذي يُعدّ مشتركاً بين جميع الأفعال، اللون والتعين[٣]، فالمحل الذي يقع فيه الفعل هو الذي يبعث على تلون الافعال وتعينها وامتيازها.

١ـ نفس المصدر.

٢ـ نفس المصدر.

٣ـ يقول الدكتور حداد عادل في انتقاد هذه الفكرة: ينبغي اولاً الالتفات الى القاعدة القائلة «الشيء ما لم يتشخص لم يوجد». فكيف يمكن ايجاد فعل بدون ان يكون قد تعيّن؟ وهل يمكن ان يوجد شيء من خلال الاستناد الى جنسه ودون ان يكون قد تعيّن بفصله؟ وكيف يمكن عدّ المعقول الثاني المنطقي كالماهية الحاكية عن الوجود الخارجي؟

اذن فالقول الثاني ورغم انه كالقول الأول يعتبر الانسانَ محل الفعل، ويرى قيام الفعل فيه على سبيل الحلول لا الصدور، ولكن يبدو انه يقول بنحو من التأثير الإعدادي لهذا المحل وهذه القدرة. كما لو حرّك شخص كرةً، وصابونة، ومدوَّمة على سطح، فأصل الحركة في هذه الأشياء الثلاث، مخلوق ذلك الشخص ومعلول له. غير انّ هذه الأشياء الثلاث احدها يتدحرج، والآخر يتزحلق، والثالث يدور. فهذه الدحرجة والتزحلق والدوران، حركات مستندة الى هذه الأشياء الثلاثة، اي أنّ تأثير المحل هو الذي يلون الحركة ويحددها.

ورغم ذلك يبقى الإشكال التالي قائماً وهو: كيف يؤثر المحل على الفعل؟ فهل هذا التأثير جبري ام اختياري؟ فإذا كان جبرياً فلا فرق بينه وبين الجبر المحض. واذا كان اختيارياً يعود السؤال الأول من جديد.

الرأي الثالث ـ رأي إمام الحرمين الجويني (٤١٩ـ ٤٧٨هـ)

قلنا من قبل انّ هدف الأشاعرة من طرح نظرية الكسب هو إسناد فعل الانسان الى قدرة الانسان بدون أن يكون لهذه القدرة تأثير في الفعل. والمشكلة التي تظهر على الصعيد الفلسفي والعقلي هي: هل بمقدورنا ان نتصور تعلقاً حقيقياً غير «العلية» و «التأثير»؟ بتعبير آخر: لو تجاهلنا الارتباطات والتعلقات الاعتبارية والوضعية كالملكية، والزوجية، وأخذنا نبحث عن ارتباطات حقيقية، فهل يمكن ان نجد ارتباطاً حقيقياً آخر عدا الارتباط العلّي؟

الفلاسفة يعتقدون انّ كل ارتباط حقيقي، منبثق عن ارتباط علّي بما فيه ارتباط الجوهر والعرض. فالجوهر لديه نوع من الارتباط العلّي بالعرض عن طريق الصورة النوعية. وترتبط جميع أجزاء العالم فيما بينها عن طريق هذا الارتباط العلّي.

إذن حينما نقول بأنّ هذا الفعل متعلق بزيد، وذلك الفعل متعلق بعمرو، فهل نقصد انّ هذا التعلق تعلق اعتباري كالملكية التي يمكن ان نسندها اليوم الى زيد

وغداً الى عمرو، ام انه تعلق حقيقي بحيث لا يمكن ان ننسب فعل زيد الى عمرو وبالعكس؟

اذن اذا اعتبرنا تعلق قدرة الانسان وإرادته بفعله تعلقاً حقيقياً، فهذا التعلق من وجهة نظر الفلاسفة تعلق علّي. وهذا مالا ينسجم مع نظرية الكسب التي تسعى لنفي كل تأثير لقدرة وارادة العبد على فعله.

إمام الحرمين الجويني وضمن قبوله بصغرى البرهان السابق (هذا التعلق او الارتباط، حقيقي)، يثير إشكالاً على كبراه (كل تعلق حقيقي ينبغي ان يكون عليّاً)، ويقول بأنّ هناك فرقاً بين التعلّق والتأثير. فالمعلوم ـ مثلاً ـ متعلق العلم، غير أنّ العلم لا تأثير له على المعلوم. كذلك مهما كانت ارادة الانسان متعلقة بفعله، إلّا انها لا تأثير لها على ذلك الفعل قط[١].

ورد في «شرح المقاصد» عن «ارشاد» الجويني انّ الأئمة السابقين كانوا يقولون قبل ظهور البدع والأهواء النفسية ان الله هو الخالق فقط، ولا خالق غيره. والظواهر تظهر بقدرة الله ولا فرق في ذلك بين ما هو متعلق قدرة الانسان وبين ما هو غير متعلق قدرته. لأنّ تعلق الصفة بشيء لا يستلزم تأثير تلك الصفة في ذلك الشيء، كتعلق العلم بالمعلوم، وتعلق ارادتنا بفعل شخص آخر. اي انّ القدرة الحادثة البشرية لا تأثير لها في المقدور قط[٢].

ولكن:

أولاً، حتى إذا كان نقض الجويني وتنظيره تامين، إلّا انه يرى مجرد إمكان وقوع مثل هذا التعلق من هذا الحيث بدون ان يثبت وقوعه.

ثانياً، ان تنظيره غير تام لأنّ في باب العلم ينبغي ان يكون ثمة فرق بين المعلوم بالذات الذي ندركه بالعلم الحضوري وبين المعلوم بالعرض الذي ندركه

---

١ ـ ولفسون، ص ٧٤٩.

٢ ـ شرح المقاصد، ج ٤، ص ٢٢٣.

بالعلم الحصولي. فمتعلق العلم، معلوم بالذات وُجِد بالعلم، وعين العلم طبقاً لاتحاد العلم والعالم والمعلوم. وبذلك فالعلم مؤثر في المعلوم، بل عين المعلوم بالذات. وبما انّ الخاصيةالذاتية للعلم هي الإظهار، فنحن نعلم بالمعلوم الخارجي بالعرض.

غير أنّ هذا التحليل لا وجود له في مضمار القدرة والمقدور. اما المثال الثاني الذي اورده حول ارادتنا ازاء فعل شخص آخر، فينبغي القول بأنّ المعنى المتداول للارادة، غير الحب والشوق[١]. فالذي يجعلنا متعلقين بفعل الآخرين هو «الحب والشوق» وليس «الارادة». ولو تساهلنا في هذا الأمر واعتبرنا الحب والارادة شيئاً واحداً كما فعل مالبرانش، فحينذاك سيكون للبحث صورة اكثر تبريرية، وهو ما سنبحثه حين دراسة نظرية مالبرانش.

خلاصة آراء الأشاعرة في الكسب

أورد «شرح المقاصد» قولاً للغزالي عدّه خلاصة للرأي الأشعري في موضوع «الكسب». ويمكن ايجازه بالشكل التالي: حينما ثبت بالضرورة والبداهة بطلان الجبر المحض، وحينما ثبت كذلك بالدليل ان الانسان غير خالق لفعله، ينبغي الاعتقاد بأنّ فعل الانسان مقدور الله من حيث الايجاد، ومقدور الانسان بوجه آخر من التعلق يعبَّر عنه بالاكتساب. اي ان حركة الانسان من حيث تعلقها بقدرة الانسان تُدعى «كسب الانسان»، ومن حيث تعلقها بالله تدعى «خلقاً». اي انّ هذه الحركة، خلق الله وكسب الانسان؛ وقدرة الانسان خلق الله ووصف الانسان، وليست كسب الانسان[٢].

١ـ الأسفار، ج ٤، ص ١١٣؛ نهاية الحكمة، ص ١٢١: الارادة تختلف حتى عن الشوق المؤكد.

٢ـ راجع: الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٩٢ ـ ٩٣.

ويبدو ان الغزالي حاول ان يبيّن بأنّ نظرية «الكسب»، اسلوب وسط وبين الجبر المحض، والتفويض الصرف. اي ان فعل الانسان، اختياري (كسبي) من حيث تعلقه به. وقدرة الانسان جبرية وغير كسبية لأنه غير مستند الى قدرته، وإلّا لزم التسلسل. ولذلك فالانسان مجبور على الاختيار.

إذن ما هو مشترك بين الأشاعرة بهذا الشأن ما يلي:

١ـ الهدف من طرح نظرية الكسب، العثور على طريق ثالث بين الجبر المحض والتفويض الصرف.

٢ـ مفردة «الكسب» وكذلك «الاكتساب»، مستعاران من القرآن الكريم.

٣ـ لا تأثير لقدرة الانسان وإرادته على ايجاد فعله وخلقه.

٤ـ الله تعالى هو الذي يخلق هذه القدرة والارادة في زمن واحد مع فعل الانسان.

٥ـ لقدرة الانسان وارادته نحو من التعلق والارتباط بالفعل غير الارتباط العلّي. ويمثل هذا التعلق معنى ومفهوم الكسب.

دراسة ونقد الرأي الأشعري في الكسب

من بين الامور الخمسة أعلاه، يُعدّ الأمران الأول والثاني، أمرين ثابتين عند الاشاعرة تأريخياً وعلى ضوء كتبهم. اما الأمر الثالث فلا ينسجم مع العلم الحضوري، كذلك لا ينسجم الامر الرابع مع البداهة الوجدانية، لأننا نجد بالعلم الحضوري شيئاً أكبر من التقارن بين ارادتنا وفعلنا. وواضح على أية حال غرض الاشاعرة من الأمر الرابع وإرجاع التقارن الى عادة الله.

ولب كلامهم، يتعلق بالأمر الخامس. فهذا الأمر هو الذي يحاول ان يمنح الانسان نحواً من الاختيار والمسؤولية، لكنه يقول في الوقت نفسه ان فعل الانسان مخلوق الله. لكن هذا الأمر بالذات قد تعرض لمعظم الإشكالات الموجهة نحو الاشاعرة في هذا المضمار. والسبب في ذلك هو انّ هذا

«التعلق»، غير واضح كثيراً، بـل لا يتسم بالوضوح والتمايز حسب الاصطلاح الديكارتي.

ويوجد بين الأشاعرة أنفسهم اختلاف بشأن تـبيان وتـفسير هـذا الأمـر الخامس، كما رأينا. بل قال بعضهم انّ «الكسب»، تعلق غير مؤثر لارادة وقدرة الانسان بالفعل، ولا نعرف كيفيته وشكله. وللجويني والباقلاني آراء مختلفة في معنى هذا التعلق. فإذا كان هذا هو موقف القائلين بالكسب، فلن يكون موقف المعارضين أفضل منه قط.

ونظراً لعدم وضوح معنى الكسب ومفهومه، فقد وصـفه بـعض المـعارضين بالإسم بلا مسمى، وعدّه لفيف آخر جبراً محضا. وقال آخرون بأنه لا يختلف في شيء عن نظرية التفويض المعتزلية[١]. إذن حينما يعتبر البعض هذه النظرية جبراً محضاً ويعدّها البعض الآخر تفويضاً صرفاً، فهذا دليل واضح على انها لا تتميز بالوضوح[٢].

---

١ ـ المشـهور بـين مـتكلمي الشـيعة هـو انّ الأشـاعرة جـبريون. لكـننا نـرى شـخصاً كـالعلامة محمد دهدار يقول في رسالة «القضاء والقدر»:

«الوجود من الله والتشخص الخـاص مـن المـباشر القـريب... إذن فـاعلم انّ هـذه الخـصوصية يدعوها الأشعري كسباً، ويدعوها المعتزلي فـعلاً. وهـذا ليس سـوى جـدال لفـظي». (خـير الأثـر، ص ٤٢).

٢ ـ رغـم قـرب ابـن تـيمية زمـانياً مـن كـبار رجـال الأشعرية، إلّا انـه لم يـفقه مـفهوم الكسب، ولذلك يقول:

مـمـا يـقال وليس فـيه حـقيقة ... مـعقولة تـدنو الى الأفـهام
الكسب عـند الأشـعري والحـال ... عـند البـهشمي وطـفرة النـظّام

«تاريخ الفلسفة في الاسلام، ج ١، ص ٣١٠»

الشيخ المفيد الذي كان معاصراً للـقاضي أبـي بكـر البـاقلاني يـقول بأنّ المـتكلمين لم يـفهموا

←

ويتحدث القاضي عبد الجبار عن خطأ هذه النظرية ويقول بأنه لا يوجد بين مخالفي الجبرية من يقول بأنه استطاع ان يتعقل او يتوهم مفهوم الكسب رغم انهم يشتركون في باعث واحد في بحثهم لمعنى الكسب ورغم اختلافهم في الرؤى والبلدان. ونظراً لعدم وضوح معنى الكسب فقد اعتبره القاضي عبد الجبار باطلاً، على غرار الطريقة الديكارتية[١].

كما يقول أيضاً بطريقة شبيهة باسلوب التحليل اللغوي لو كان هذا المفهوم معقولاً، كان ينبغي ان يتفهمه غير العرب أيضاً ولوضعوا له اصطلاحاً يفيد معناه، وبما اننا لم نعثر على مثل هذا الشيء، يتضح انّ «الكسب»، غير معقول[٢].

ويقول «لويس غاردت» في دائرة المعارف الاسلامية:

«من أجل مجابهة المعتزلة من جهة، ونظراً للاعتقاد بأنّ السهم كله لله من جهة اخرى، فقد تحول «الكسب» الى صفة خالصة او إسناد يخلقه الله من الخارج في الانسان. والمشكلة التي كان يراها ابن تيمية هي انّ مفردة الكسب التي كانت في بادئ الأمر في مواجهة عمل كان يتم بحرية، لم تعد اليوم سوى

← ثلاثة اشياء هي: تثليث المسيحيين، وكسب النجارية، وحال أبي هاشم. (بحوث في الملل والنحل، ج ٢، ص ١٣٩). ولم يقتصر هذا على القدماء، بل نجد أبا الحسن الشعراني وهو من الباحثين المتأخرين يقول بأنه لم يفهم احد حتى الآن مفهوم الكسب. (خير الأثر، ص ٤٠).

١ ـ شرح الاصول الخمسة، ص ٣٦٤ ـ ٣٦٦.

٢ ـ يقول «شوارتز» رغم ان الكسب لديه معنى لغوي واضح ويمكن ان نترجمه الى to carry out an action, to practice و to do و to perform. ولكن هناك اختلاف حول ترجمة معناه الاصطلاحي، فنرى له ترجمات عديدة مثل: appropriation و Acquisition، و endossement، و toeiggenign... الخ، بعضها يعطي معنى ان الله يخلق الفعل ويدّعيه الانسان لنفسه. (p.357).

ظهور نفسي[١] ليس لديه أية حقيقة في الداخل.

وعلى صعيد «ضرار» و «التجارة»، ويمكن ان نترجم الكسب، والاكتساب، الى acquisition أو appropriation، غير أنّ المفهوم الأشعري الدقيق يستدعي الاشارة الى الصفة العارضية والإسناد القانوني»[٢].

اذن يمكن ان نلخص أهم الإشكالات الموجهة ضد الأمر الخامس السابق، كما يلي:

١ـ هذا المعنى، غير مفهوم في ذاته ولا يتسم بالوضوح والتمايز.

٢ـ ليس باستطاعة هذا المعنى الكشف عن المعنى الباطني للاختيار. ولا يتحدث عن الاختيار إلّا كصفة عارضة على الانسان من الخارج وليست منبثقة من باطنه. ولذلك لا يستطيع هذا المعنى ان يؤشر على الحرية المطلوبة.

٣ـ لا توجد له مفردات معادلة في اللغات الأخرى، مما يدل على انه معنى غير معقول.

ب ـ نظرية مالبرانش (حب الخير)[٣]

ذكرنا بأنّ الأشاعرة ومالبرانش، حاولوا من خلال محورية الله، اعطاء الانسان نوعاً من الاختيار والمسؤولية مع رفض الاعتقاد بالتفويض، وذلك كي يتجنبوا الوقوع في الجبر المحض. بتعبير آخر: انهم كانوا يطمحون الى تشييد منزل يقع بين منزلي الجبر والتفويض. ويبدو أنّ الأشاعرة لم يحالفهم الحظ في جهودهم هذه، اما مالبرانش، فهل سلك درباً آخر؟

مفردة «الكسب» التي تُعدّ مفردة قرآنية، لم يتعامل معها مالبرانش ولا تعدّ

1_ Psychological Semblance.

2_ p. 693.

3_ good.

طريقاً لهروبه. إذن فالأمر الثاني من الامور الخمسة التي ذكرناها للأشاعرة، لا ينطبق على مالبرانش. اما الأمر الاول والثالث والرابع، فانها تنسجم مع رأيه تماماً، بل وحتى يمكن القول بأنها جزء من اصوله النظرية، أي:

١ـ انّ هدفه هو أن يجد طريقاً ثالثاً بين الجبر والتفويض.

٢ـ لا يرى قدرة وارادة الانسان مؤثرتين في ايجاد فعله وخلقه.

٣ـ انه يعتقد كالاشاعرة وطبقاً لمذهبه الظرفي، أنّ القدرة والارادة تُخلقان من قبل مقترنتين مع الفعل وفي وقت واحد.

وهكذا نلاحظ انطباق أفكار مالبرانش مع الأشاعرة في هذه النقاط الثلاث، ولكن المشكل الرئيس الذي يواجهه الأشاعرة يتجسد في الأمر الخامس، اي في تبيين وتفسير انّ «لدى قدرة وارادة الانسان نوع من التعلق أو الارتباط غير العلّي بفعل الانسان» وقلنا انْ هناك اختلافاً بين الأشاعرة انفسهم في بيان طبيعة وكيفية هذا التعلق والارتباط.

مالبرانش ومن اجل حل هذا المشكل يقدّم اسلوباً في تبرير طريقة التعلق والارتباط قريباً من طريقة الجويني، وفي بيان كيفية إسناد الفعل، قريباً من طريقة الباقلاني، مع وجود اختلافين أساسيين على صلة بالهيكلية الفكرية لمالبرانش: الاول هو التمايز الديكارتي بين النفس (الجوهر المفكر) والجسم (الجوهر الممتد)، والثاني هو العرفان الاوغسطيني في الحب والعبادة.

بتعبير آخر: انه قدم طريقة مزيجة بشكل بارع من الكسب الأشعري ـ بتقرير الباقلاني وتفسير الجويني ـ والثنوية الديكارتية، والعرفان الاوغسطيني، من أجل ان يجد ذلك المنزل الوسط الواقع بين الجبر والتفويض.

اذن فالعناصر الخمسة التي أخذها عن ديكارت، واوغسطين، والأشعري، والجويني، والباقلاني (أو الشبيهة بنظرياتهم)، هي العناصر التي تؤلف نظرية مالبرانش في الاختيار.

١ ـ العنصر الديكارتي

الأشاعرة يؤمنون بجوهر بإسم النفس، ولا يأخذون من العناصر الأرسطية الخمسة إلّا بالجسم، والذي يعتبرونه هو الآخر مجموعة من الجواهر الفردة. ولذلك نراهم يتحدثون في تحاليلهم للكسب، بشكل أكبر عن الحركة والتحريك والتحرك، ذات الصلة بالجسم. وقلما نلاحظ في بحوثهم على صعيد الجبر والاختيار، تحاليل عن النفس.

النظرية الأشعرية، في معظمها ذات طابع فيزياوي وما وراء فعل الانسان. فالله تعالى يمارس فعله من الخارج على الجسم؛ والانسان بصفته محلاً لهذا الفعل، يلعب دور الحالة او الصفة التي تصحح الكسب.

اما مالبرانش فيعترف بالنفس كجوهر يفكر، ويريد، ولديه الكثير من الصفات الاخرى التي تميزه عن الجسم. ومن هذا ندرك انه يولي النفس والجانب الباطني أهمية كبيرة في تحليله لموضوع الاختيار.

٢ ـ العنصر الاوغسطيني

مالبرانش ومن خلال الاستيحاء من العرفان المسيحي الاوغسطيني يعتقد أنّ النفس من الله ولله، وغايتها القصوى هي الاتحاد مع الله، مثلما كانت متحدة معه قبل الهبوط، ولذلك فإنها تبحث عنه وتطلبه.

٣ ـ العنصر الجويني

جهود الجويني كانت منصبة على إثبات إمكان التعلق او الارتباط، على ألا يكون هذا التعلق علياً. ولذلك يقول بأنّ صفة العلم ـ مثلاً ـ متعلقة بالمعلوم ولكنها غير مؤثرة فيه. طبعاً لم يستطع الجويني نفسه ان يصوّر لنا صفة الكسب او القدرة الحادثة على هذا الأساس، وانما رفض فقط استحالة مثل هذه الصفة. اما مالبرانش فيعتبر هذه الصفة حباً، ويرى وحدة «الارادة» و «الحب». إذن مثلما يتعلق الحب بالمحبوب بدون أن يؤثر فيه، كذلك تتعلق ارادة الانسان

بالفعل بدون ان يكون لها تأثير عليه.

٤ـ العنصر الأشعري

الأشعري يعتقد انّ الارادة والقدرة الحادثتين مقترنتان مع الفعل وجميعها مخلوقة الله في وقت واحد.

مالبرانش يتحدث ايضاً عن هذا التقارن بين الارادة والفعل في نظريته الظرفية.

٥ـ العنصر الباقلاني

الباقلاني وفي ذات اعتقاده بأنّ الانسان محل للفعل كان يسعى لإسناد الفعل اليه بنحو من الانحاء ويضع له دوراً فيه بحيث يجعله مسؤولاً عنه. وطريقة الباقلاني في ذلك هي ان أصل الحركة ـ أي ذات الفعل ـ من الله. اما التعيّن الذي يلوّن الفعل بلون خاص، فمن الانسان. ولذلك يعتبر الطاعة والمعصية ـ المتصلتين بتعين الفعل ـ منبثقتين من الانسان، بينما القوة المحركة الموجِدة لذات الفعل، فيعتبرها من الله.

مالبرانش يعتقد انّ «حب الخير المطلق» الذي هو المحرك الباطني الأصلي للانسان، من الله تعالى الذي طبعه في كل نفس. اما تعيّن هذا الحب نحو الخير الجزئي والخاص ـ كحب المعصية ـ فإنه من الانسان، ولذلك فهو مسؤول عنه.

وبعد معرفة هذه العناصر الخمسة، ننطلق لدراسة نظرية مالبرانش هذه بشكل مفصل:

ينطلق مالبرانش في بداية تحليله نحو النفس، وكان قبل ذلك قد جعل القوانين العامة للحركة محوراً لجميع تحاليله على صعيد الطبيعة والجوهر الممتد، وسعى لحل جميع المسائل على أساسها. لذلك حينما حطّ الرحال في عالم النفس، حاول الاحتفاظ بنفس تلك البساطة الرياضية وتطبيق قوانين مماثلة على النفس. غير انّ الحركة بالمعنى الموجود في الجسم، ليس بمقدورها ان تصدق على

النفس. ولذلك وجد في النفس شيئاً آخر باستطاعته ان يعادل الحركة في الجسم ويقع أساساً لتحليله، وهو «التمايلات».

يقول مالبرانش بهذا الشأن: «برأيي انّ تمايلات النفس تلعب في عالم الروح نفس الدور الذي تلعبه حركة الجسم في عالم المادة»[١].

وبما أنه لا يرى مؤثراً غير الله تعالى على النفس وعلى البدن، يقرر الانطلاق من المحورية الالهية، فيقدّم نظرية يدّعي انها تثبت اختيار الانسان وحرية ارادته. ويمكن تلخيص هذه النظرية وفق المراحل التالية:

١ ـ الله كمال مطلق ولا هدف للكمال المطلق سوى ذاته فقط[٢].

٢ ـ لا معنى للارادة سوى «الحب». وبما ان متعلق حب الله، ذاته، إذن فالله يريد في فعله ذاته فقط[٣]. وعليه يمكن القول بأنه وعلى عكس الاشاعرة، لا يعتقد انّ الله فاعل بالقصد، وانما هو فاعل بالحب.

٣ ـ التمايلات التي وضعها الله في النفوس، لا ينبغي ان يكون لها هدف آخر غير ذات الله. اي ينبغي ان تكون شبيهة بحب الله لذاته. اي انه تعالى طبع حبه على جميع النفوس[٤].

«بما أن الله كمال مطلق، فإنه لا يريد سوى الكمال المطلق. والنزعات النفسية ناجمة عن إرادات الله. وينبغي ان تكون هذه النزعات مظهر من حب الله لذاته. اذن فالانسان لا يريد أحداً غير الله»[٥].

1_ Cop. p. 190.

2_ ibid, p. 190.

3_ ibid, p. 200.

4_ ibid, p. 191.

5_ S.T. p. 266.

٤ـ ليس بمقدور أي خير محدود أن يروينا[١].

٥ـ السبب في عدم استطاعة اي خير محدود أن يروينا هو الميل نحو الخير اللا محدود[٢]، اي الله[٣].

٦ـ الميل نحو الخير المطلق (الله)، والميل نحو اكتساب السعادة واللذة المطلقتين، شيء واحد[٤]. يقول مالبرانش:

«الرغبة الجبرية في الالتذاذ، هي الارادة»[٥].

٧ـ اذن إرادتنا لا تريد أحداً غير الله، ولا تميل إلّا اليه[٦].

٨ـ الانسان قبل هبوطه، أدرك هذا التمايل نحو الله بوضوح عن طريق العلم الحضوري. اما بعد الهبوط فقد حال العمى والجهل دون رؤيتنا له بشكل مباشرة ولابد لنا من التأمل والبحث[٧].

ملاحظة. نلاحظ هنا بوضوح مدى التأثير الافلاطوني والرؤية المسيحية على مالبرانش.

٩ـ بعد الخطيئة الاولى، تعلقت النفس بالجسم بعد ان كانت متعلقة بالله ومتحدةبه، وأصبحت تابعة لهذا الجسم. فوقعت فريسة للعمى، والجهل، والشهوات والغرائز[٨].

1_ Cop. pp. 190-193.

2_ infinite good.

3_ Cop. pp. 190-193.

4_ ibid.

5_ S. T. p. 769.

6_ Cop. p. 190-193.

7_ ibid.

8_ ibid.

١٠ ـ بما انّ الانسان يبحث عن الله وعن السعادة المطلقة والخير المطلق، لذلك يخلط أحياناً بين الحيز الجزئي[١] واللذة الجزئية وبين الخير المطلق، ويتوقف عند هذا الحد ولا ينطلق الى ما هو أبعد من ذلك[٢].

١١ ـ للانسان القابلية على تشخيص انّ الحيز الجزئي مهما كان لا يمكن ان يكون خيراً مطلقاً[٣].

بهذه الاصول، سعى مالبرانش للتوصل الى طريق ثالث بين الجبر والتفويض. وكلامه بهذه الشأن شبيه جداً بكلام «باسكال» الذي يُعدّ اوغسطينياً أيضاً. فكما عُدّ «باسكال» أباً للوجوديين الجدد، لا تختلف كلمات مالبرانش كثيراً عن الوجوديين الالهيين ايضاً.

ان فهم معنى الارادة والاختيار أمر مهم جداً في تحليل نظرية مالبرانش، فالارادة من وجهة نظره إحدى الكيفيات الاولى للجوهر النفساني. فكما يعتبر ديكارت الفكر أمراً ذاتياً للنفس، يعتبر مالبرانش الارادة امراً ذاتياً للنفس ايضاً. فالارادة تابعة للعلم. فإرادة الخير تابعة للعلم بالخير. والفرق بين الارادة والعلم عنده هو انّ الحقيقة تمثل متعلق العلم، والخير[٤] يمثل متعلق الارادة[٥].

يقول مالبرانش:

«نريد أن نصور بكلمة «الارادة» التأثير او الحركة الطبيعية التي تقودنا نحو الخير المطلق والخير العام (الله). وأُريد بكلمة الاختيار القدرة التي لدى النفس

1_ particular good.

2_ Cop. pp. 190-193.

3_ ibid.

4_ good.

5_ S. T. p. 769.

على توجيه هذه الحركة نحو الأشياء التي تمنحنا اللذة، وتعمل بالتالي على تحديد تمايلنا الطبيعي نحو أشياء خاصة».

وفي هذه النقطة بالذات نلاحظ مدى التشابه الكامل بين تحليله للاختبار وتحليل الباقلاني للكسب، مع فارق واحد وهو انّ تحليل الثاني فيزيائي وخارجي، وتحليل مالبرانش نفسي وباطني.

الباقلاني يقول بأنّ الله تعالى يخلق الحركة عامةً وبلا لون وبمنزلة جنس الفعل. اما الانسان الذي يمثل محل الفعل، فيضفي التعين على هذه الحركة التي لا لون لها، ويبلورها على شكل قيام، وقعود، وصلاة، وقتل، وطاعة، ومعصية.

اذن فعل الله، حركة معطاة وعامة، او على حد تعبير الفخر الرازي «ما به الاشتراك» لجميع الأفعال. غير انّ الانسان -بصفته محل الفعل- يُظهر هذه الحركة في صورة خاصة وجزئية، ويعمل على تميزها.

مالبرانش بدلاً من الحركة والتحريك في الجسم، يبدأ من النزعة، والميل، والحب فيالنفس. فالنزعة التي وصفها الله في جميع النفوس، نزعة نحو الخير المطلق (الله)، وهي نزعة عامة بلا لون. والنفوس هي التي تضفي التعين على هذه النزعة، وتلونه باللون الخاص الجزئي، وتجعلها متعلقة بامور مختلفة. وعامل هذا التعين هو العلم واللذة بالخير الجزئي.

يقول مالبرانش:

«أنا أعلم انّ هناك أصلين يُضفيان التعيّن على حركاتنا الحبيّة مباشرة وبصورة ذاتية وهما: العلم[1]، واللذة[2]»[3].

1_ enlightment.

2_ pleasure.

3_ N. G. p. 153.

«بما أنه لا يوجد لدى الله سوى حب واحد (حب الذات)، وبما أنّ الله لا يحب أيّ شيء سوى عن طريق هذا الحب، لذلك لايوجد في ضمائرنا سوى حب واحد هو حب الخير المطلق (الله)، وليس بمقدورنا ان نحب اي شيء إلّا عن طريق هذا الحب، فحب الخير منبع جميع انواع الحب الجزئي لأنّ هذا الحب عملياً ليس سوى ارادتنا. وسبق انْ قلت بأنّ الارادة ليست سوى التحريك المتلاحق لخالق الوجود الذي يستقطب النفس نحوه.

من المسلم به، انه لاينبغي تصور أنّ قدرة الحب هذه، منبثقة من نفسنا او مرتبطة بنا. فالقدرة الوحيدة المرتبطة بنا، هي القدرة الخاطئة في الحب او حبّ مالا ينبغي ان نحبه قط. فنحن كموجودات مختارة، بمقدورنا ان نضفي التعيّن على ذلك الخير الذي ينقشه الله فينا طوال حياتنا، ونوجهه نحو الخير الجزئي، وبالتالي نحو اللا صواب»[1].

«النفوس ليس بمقدورها ان تريد شيئاً ما لم يحفزها الله نحو الخير المطلق (الله). انا اعتقد انّ النفوس بمقدورها إضفاء التعين على الفطرة الطالبة الله التي اودعها الله فيها، فتنقاد نحو غير الله. ولكنني لا أعلم: هل يمكن ان نسمي هذا قدرة؟ يقول القديس اوغسطين: «إذا كانت القابلية على فعل الخطيئة قدرة، فستكون قدرة يفتقدها الله»». فلو كانت لدى الناس قدرة حب الخير، فبمقدورنا ان نقول بأنهم قادرون. لكنهم يستطيعون أن يحبوا لأنّ الله يريد أن يحبوا. وإرادته هي المؤثرة. فالناس يستطيعون أن يحبوا، فقط لأن الله يقودهم نحو الخير المطلق دائماً. لأنه خلقهم لنفسه فقط ولن يتركهم بدون توجيههم نحوه قط. فهؤلاء ليسوا هم الذين يقودون أنفسهم نحو الخير المطلق، بل الله هو الذي يحركهم. فهم إما يتبعون هذا التحريك طبقاً للقانون الالهي ومن خلال انتخاب حرّ، او انهم يعيّنون هذا التحريك نحو الخير غير الصائب طبقاً للقانون

1_ S. T. p. 267.

النفساني... ورغم انه يمكن افتراض انّ النفوس قادرة بذاتها على معرفة الحقيقة وحب الخير (= الارادة)، ولكن بما أنّ أفكارها واراداتها غير قادرة على ايجاد شيء في الخارج، لا يمكن أن نقول بأنهاقادرة على شيء ما»(١).

«نحن لا نتابع هذا الاستقطاب الالهي حين المعصية. اي لا نعمل شيئاً ونتوقف. ونلهي انفسنا باللذات والخيور الجزئية. وينبغي القول في نهاية المطاف اننا حتى حين ارتكاب المعصية، نبحث عن الخير المطلق بالقدرة التي يخلقها الله، وبالارادة التي يوجدها»(٢).

«هذه النزعة نحو الخير المطلق التي تصل من الأعلى، بلا لون. وليس لنا من القدرة سوى التوقف، ثم نضفي عليها اللون في صورة حب الخيور الجزئية، عن طريق الشهوات»(٣).

والسبب في نقلنا لهذه العبارات الطويلة، هو ان نوضّح كيف تتجلى جميع العناصر الأشعرية في كلماته، فضلاً عن العناصر الديكارتية والاوغسطينية، ويمكن تلخيص أهم هذه العناصر كما يلي:

١ ـ الله هو الذي يحرك الانسان. (حركة فيزياوية عند الأشاعرة وحركة

1_ S. T. p. 449-450.

للفيض الكاشاني كلمات شبيهة بكلمات مالبرانش هذه أوردها في «كلمات مكنونة» ومنها:

«ان الحب سار في الوجود كله، ولا محب ولا محبوب سوى الله عز وجل... فلولا الحب ما ظهر ما ظهر، وما ظهر فمن الحب ظهر وبالحب ظهر. والحب سار فيه، بل هو الحب كله...

نقل فؤادك حيث شئت من الهوى   ما الحب إلّا للحبيب الأول

... ولما علم الحق نفسه، وعلم العالم من نفسه، فأخرجه على صورته فما احب سوى نفسه لأنه يراها في مرآة العالم فلا محب إلّا الله ولا محبوب سوى الله». (ص ٨٥ ـ ٨٩)

2_ S. T. p. 550_551.

3_ S. T. p. 558.

شوقية وكذلك فيزياوية عند مالبرانش).

٢ـ لاتوجد لدى الانسان قدرة ذاتية.

٣ـ للانسان نوع من القدرة يعبّر عنها الاشاعرة بالقدرة الحادثة في مقابل القدرة القديمة، ويعبّر عنها مالبرانش بالعلة الطبيعية في مقابل العلة الحقيقية.

٤ـ هذه القدرة لاتعمل إلّا على تعيّن ذلك التحريك الالهي العام المطلق، وإظهاره على شكل طاعة أو معصية. (شبيهة برأي الباقلاني).

٥ـ يجد فعل الانسان نوعاً من التعلق والارتباط بالانسان، ليس من نوع الارتباط العلي، يدعوه مالبرانش بالحب(شبيه بالكسب من وجهة نظر الجويني).

ومن اجل ان يصور «لينون» هذه القدرة ـالتي هي ليست قدرة وانما مضفية للتعين فقط ـ كما هي عند مالبرانش، يستعين بالمثال التالي الذي استعان به «آرنو»:

«غالباً ما يحدث أنّ الشيء الذي يحرك الحس، يفرض على النفس أن توجِد التصور، كالرسام الذي يتحرك للرسم بواسطة المال الذي وعده أحدهم بدفعها اليه، رغم اننا لا نستطيع ان نقول بأنّ الرسم يظهر بواسطة المال».

ثم يضيف «لينون» بعد ذلك قائلاً:

«هذا المثال بمقدوره ان يوضح كيف يعمل الله كعلة حقيقية، مع هذا الفارق وهو انّ الرسام هو الذي يعيّن كيفية المال وزمان ايجاده، لأنّ هذا الرسام قد خلق المال ويستمر في خلقه»[1].

هذا التمثيل الذي استعان به «آرنو» وكذلك التعليق الذي علّقه «لينون» علية، يذكّرنا بالمثال الذي استعان به «ولفسون» لايضاح الكسب الأشعري. فقد استخدم ولفسون تمثيل الخزّاف، والجرة، والمشتري، بينما استخدم «آرنو»

1_ S. T. p. 820.

تمثل الرسام والرسم والمال.

فلو أحللنا الله محل الرسام، وارادة الانسان محل المال، وفعل الانسان محل الرسم، يمكن أن نقول حينذاك بأنّ الرسام هو الذي خلق الرسم، كما يمكن ان نقول بأنّ المال هو الذي كسب الرسم وأضفى عليه التعين.

هذا المثال لا ينطبق مع الممثل إلّا اذا كان الرسام قد خلق المال والرسم في وقت واحد. ورغم انّ التصميم الذي يقدمه مالبرانش عن العلاقة ما بين الانسان وفعله، شبيه في هذا المورد كثيراً بالصورة التي يقدمها الاشاعرة، الا ان وجود العناصر الديكارتية والاوغسطينية في فلسفته، دفعته الى تبيان الطريق الثالث ـ بين الجبر والتفويض ـ بطريقة اخرى:

«١ـ الله يقودنا نحو جانب الخير المطلق بسفينته التي لا تقاوَم؛ ٢ـ يكشف لنا عن تصور الخيور الجزئية او الشعور بها؛ ٣ـ يقودنا نحو هذا الخير الجزئي. القسمان الاول والثاني جبريان تماماً. اما في القسم الثالث فقد امتزج الجبر والاختيار، لأنّ جاذبيته التي تجذبنا، جبرية، وبتعبير آخر: حرية الانسان ليست محايدة، وليس بمقدورها ألّا تريد الخير والسعادة»[1].

«وبما انّ الخير الجزئي لا يستوعب كلّ الخير، وبما أنّ النفس حينما تميّز هذا الخير الجزئي بوضوح لا تعتقد بأنه يضمّ الخير بأسره، إذن فالله لم يجذبنا ضرورةً أو جبراً نحو حب ذلك الخير، ونشعر في أنفسنا أننا احرار إما بالتوقف عند هذا الحب، او أنْ ننطلق الى ما هو ابعد منه من خلال النزعة التي نستشعرها. وصفوة الكلام هي ان الجاذبية التي تجذبنا نحو الخير المطلق، غير محدودة بهذا الخير الجزئي. ولذلك ليس من الضروري التوقف عند هذا الخير»[2].

1_ S. T. p. 769.

2_ S. T. p. 547-548.

إذن فهو يرى أنّ وجهة نظره عبارة عن شيء بين الجبر والتفويض. ولذلك نراه يلخص رأيه في الجبر والاختيار قائلاً:

«١ـ نحن نُجذَب فطرياً نحو الخير المطلق، وهذا أمر ليس باختيارنا؛ ٢ـ هذا الانجذاب نحو الخير المطلق يبعث على انجذابنا جبرياً نحو الخيور المجازية التي نجدها خيراً؛ ٣ـ ولكن لدينا الاختيار في ان نقف بوجه أي محرك ونطلب خيراً أسمى. اذن فالتوقف وعدم التوقف، بإختيارنا»[١].

ولربما يمكن ان نمثل لهذه الفكرة بالميل نحو الطعام فالميل نحو الطعام جبري. ولو قتل الطعام المسموم أحداً فيمكن القول لإعتبار ما أنّ الميل نحو الطعام ـوهو امر جبري ـ هو الذي قتله رغم انه كان حراً في انتخاب او عدم انتخاب ذلك الطعام. كما يمكن القول ضمن هذا التمثيل انّ الميل نحو الطعام جبري، أما الميل نحو الحرام ليس جبرياً[٢].

مالبرانش يشير في مواضع عديدة[٣] الى ان خطأ الانسان في الانتخاب ناشيء من الخطأ المصداقي. فطلب الخير المطلق جبري، ولكن حينما يخلط المرء بينه وبين الخير الجزئي، نستطيع ان نقول: جبر وإختيار. والسبب في هذا الخطأ هو الاستسلام للشهوات بدلاً من العقل[٤].

والأمر المهم الآخر هو انه يعتبر الشر والمعصية أمراً عدمياً[٥]، محاولاً بهذه الطريقة عدم العدول عن كلامه الجوهري اي انّ الانسان لا حول له ولا قوة من جهة، وإسناد الشر والمعصية الى الانسان من جهة ثانية، وتنزيه الساحة

1_ S. T. p. 555.

٢ـ تقريرات فصوص الحكم.

3_ N. G. p. 126, 150, 153, 171, 172, 176, 184, 185, 188, 191, 192, 193.

4_ N. G. p. 170.

5_ S. T. p. 769.

الربوبية من الشر والذنب من جهة ثالثة.

اذن ان تحليل مالبرانش لمسألة الكسب واستعانته بالعرفان لحلها، وتأكـيد أهل المعرفة على ان مسألة الكسب لا تحل إلّا في مذهب العرفان[١]، ووجود تشابهات كثيرة بين نظريات العرفاء والأشاعرة، ووجود متشابهات كثيرة في العرفان نفسه أدت الى وقوع كثير من الكتّاب في الخطأ وعـدم تمـييزهم بـين الفكر الأشعري والعرفان، عوامل مجتمعة دفعتنا لفتح باب رابع حول الاشعرية والعرفان. لكننا وقبل ان ننطلق نحو هذا الباب من الضروري ان نختتم الباب الثالث بدراسة احتمال اقتباس مالبرانش لبعض أفكار الأشاعرة نظراً للـتشابه الكبير بين آرائه وآرائهم.

١ـكما ذهب الى ذلك عبد الوهاب الشعراني (اليواقيت والجواهر، ص ١٣٩).

الفصل السادس

احتمال تأثر مالبرانش بالأشاعرة او اقتباسه منهم

لاحظنا وجود تشابهات كثيرة بين نظرية مالبرانش الظرفية ونظرية الأشاعرة على صعيد فاعلية الله وتأثيره في الوجود. فكلاهما يقولان «لا مؤثر ولا فاعل في الوجود إلّا الله». وهذا الكلام ليس جديداً، وقد ادرك جميع الباحثين مسلمين ونصارى، شرقيين وغربيين، هذا التشابه، وقد قال الكثيرون انّ الظرفية المالبرانشية هي نفس التقارن الأشعري. ومن هؤلاء: جيلسون الفرنسي[١]، والدكتور محمد علي بوريان استاذ الفلسفة في جامعتي الاسكندرية وبيروت[٢]، والدكتور سليمان دنيا من مصر[٣]، و ا. ك. م عبد الحي استاذ الفلسفة في الجامعة الحكومية بباكستان[٤]، وأبو العلاء العفيفي من مصر[٥]، وماجد فخري من لبنان[٦].

١ـ نقد الفكر الفلسفي الغربي، الفصول ٢ و ٤ و٧ و٨.

٢ـ اصول فلسفة الاشراق، ص ١٣٩.

٣ـ حاشية كتاب «تهافت الفلاسفة»، ص ٢٣٨.

٤ـ تاريخ الفلسفة في العالم الاسلامي، ص ٣٢٧.

٥ـ تعليقات على فصوص الحكم، ص ٨٠.

6_ Isl. Occ. p. 9.

وأثار السيد سبحاني نقلاً عن عبد الكريم الخطيب من مصر، نقلاً عن عبد العزيز عبد الله من المغرب، الى التشابه بين هاتين النظريتين[١].

وترجم البعض اصطلاح (Occasionalism) المالبرانشي الى «نظرية الكسب»، وهي النظرية الأشعرية المعروفة ومنهم السيد «الداودي» في ترجمته لكتاب «روح فلسفة القرون الوسطى»[٢] لجيلسون، والسيد «أمير جلال الدين أعلم» في ترجمته لكتاب «الفلاسفة الانجليز»[٣] لكابلستون.

والسؤال الذي لابد من إثارته هو: بغضّ النظر عن هذا التشابه بين مالبرانش والأشاعرة، هل بمقدورنا ان نقول بأنّ الاول قد تأثر بالأشاعرة او اقتبس منهم؟

وفي الإجابة على هذا السؤال نقول أننا لم نجد من سعى لدراسة هذا الموضوع دراسة علمية، عدا عثورنا على إجابتين غير منبثقتين عن دراسة كهذه إحداهما بالايجاب لمتكلم اسلامي، والثانية بالنفي لفيلسوف مسيحي.

السيد جعفر السبحاني نقل عبارة عن عبد الكريم الخطيب نقلاً عن عبد العزيز عبد الله قوله: «مانُقل عن الفيلسوف الفرنسي مالبرانش متحد مع الرأي الأشعري كلمة كلمة. وثمّة ظن قوي بأنه قد حصل على بعض كتب الأشاعرة الكلامية فاقتبس منها نظرية الكسب»[٤].

ورغم أنّ هذا الكلام لا يمكن ان يكون دليلاً يمكن التعويل عليه، غير انّ هذا الحدس الذي قيل عن فراسة، وهذا الظن المستوحى من الشامّة الكلامية، قد تحول لديّ الى «قطع» و «يقين».

١ـ بحوث في الملل والنحل، ج ٢، ص ١٤٠.

٢ـ ص، ٢٩.

٣ـ ص، ٢٦٨.

٤ـ بحوث في الملل والنحل، ج ٢.

فالتشابهات الكثيرة جداً في الدوافع والأغـراض، وفي الرؤى والآراء، وفي الاستدلالات والبراهين ـوالتي سبق ان اشرنا اليها ـ لاسيما التشابهات الاثنتي عشرة التي وجدناها بين كتاب «طلب الحقيقة» لمالبرانش، وكـتاب «تهـافت الفلاسفة» للغزالي، خاصة وانّ التشابه قد امتد حتى الى العبارات بحيث نراهـا واحدة في بعض الأحيان، لتدل دلالة واضحة وبما لا يقبل الشك عـلى قـراءة مالبرانش لكتاب الأشاعرة واستلهامه منها.

ولكن من ناحية اخرى، لا يُعدّ قطع أي أحد حجة لدى الآخر، سيما وأنّ الفيلسوف الفرنسي الكبير «جيلسون» لا يرى مثل هذا الرأي. فهو يـعتقد انّ مالبرانش يتحد مع الأشاعرة في الباعث والغرض فـقط، وهـذا البـاعث قـد جرّهما الى رأي واحد:

«قد لا نلاحظ في بعض الأحيان تشابهاً جوهرياً او ظاهرياً بين مـذهبين يستلهمان من منبع واحد. فمالبرانش لم يقرأ المذهب الأشعري قط، وحتى لو كان قد قرأه لعدّه مهملاً، ورغم ذلك فقد كرّر عين العمل الأشعري. والأمر المهم هو حتى لو ثبت وقوع أحد تحت تأثير آخر، فلهذا دليل بحاجة الى توضيح. فلماذا نتمرد نحن على بعض التأثيرات والنـفوذات بـينما نـقبل بـالبعض الآخـر بـل ونستقبلها؟... نعم انّ الفعل لا يستسلم لشيء سوى نفسه، ولا يمهّد للـنفوذات العميقة الى نفسه، وانما ينتخبها بطريقة وكأنّ قرابةً او تلاحماً كان مصدراً لهـذا الانتخاب»[١].

نلاحظ في هذه العبارات تأكيد «جيلسون» على ثلاثة عناصر:

١ـ مالبرانش لم يقرأ المذهب الأشعري قط.

٢ـ وحتى لو كان قد قرأه لأهمله.

٣ـ ولو فرضنا انه متأثر بالأشاعرة، فلابد ان يكون لهذا الأمر دليل ينبغي

---

١ ـ نقد الفكر، ص ١٠٧.

البحث عنه في دافعه، لأنّ لعقله حالة انتخابية فعالة ـ لا منفعلة ـ في تشييده لنظامه الكلامي وبلوغه للنتيجة المطلوبة.

ونحن نتفق مع جيلسون تماماً في العنصر الثالث ونعتبره قاعدة عامة تنطبق على كثير من التشابهات التاريخية في التاريخ الفكري[١]. ولكننا لا نتفق معه على زعميه الاول والثاني. وهذا ما سنبحثه أدناه.

هل قرأ مالبرانش المذهب الأشعري؟

ما يحظى بالأهمية هو دراسة احتمال تأثير مالبرانش في نظريته الظرفية بالأشاعرة، لذلك ينبغي قبل اي شيء دراسة احتمال وقوفه على أفكار الأشاعرة.

إمكان وقوف مالبرانش على آثار الاشاعرة

كان باستطاعة مالبرانش ان يقف على أفكار الأشاعرة من خلال أربعة طرق[٢]: الغزالي، وابن رشد، وابن ميمون، وتوما الاكويني.

الشخصيات الثلاث الاولى قد تُرجمت كتبها الى اللاتينية والعبرية. ونظراً

---

١ ـ وهذه هي القاعدة التي غفل عنها المستشرقون في دراسة تاريخ الفكر الاسلامي او تجاهلوها. لذلك كانوا كلما وجدوا نظرية في الفكر الاسلامي شبيهة بنظرية غربية، حكموا على هذه النظرية بالاقتباس!

٢ ـ أشار الدكتور حداد عادل الى طريق خامس وهو عن طريق ابن سينا. فعلى ضوء الايضاحات التي قدّمها ابن سينا لآراء الأشاعرة في كتبه والانتقادات التي وجهها اليها، فلا شك في اطلاع مالبرانش عليها اذا كان قد قرأ كتب ابن سينا. ونظراً لترجمة آثار ابن سينا الى اللاتينية بشكل واسع بحيث نجد شخصية مثل توما الاكويني يفيد منها كثيراً، لذلك من المحتمل جداً ان يكون مالبرانش قد اطلع عليها ايضاً سيما وانه قد ذكر ابن سينا وانتقده خلال انتقاده لفلسفة المشائين.

لتعلم مالبرانش للعبرية، كان بمقدوره الاطلاع على هذه الكتب عن طريق اللغتين اللاتينية والعبرية، ونحن نغضّ النظر عن الترجمة العبرية ونركز على الترجمات اللاتينية.

اولاً ـ الغزالي خاصة كتاب تهافت الفلاسفة: فقد كانت كتب الغزالي لاسيما كتابه «تهافت الفلاسفة»، مشهورة بين المتكلمين الغربيين الى درجة لا يمكن ان يكون مالبرانش جاهلاً بها[1].

مالبرانش الذي كان تابعاً لديكارت واوغسطين في الاسلوب والمضمون، ونظراً للتشابه بين الشك لدى كل من اوغسطين، وديكارت، والغزالي في كتب «الاعترافات»، و «مقال في المنهج»، و «المنقذ من الضلال»، وعلى ضوء شهرة

---

١ ـ يتحدث سعيد شيخ عن تأثير الغزالي على الغرب منذ القرن ١٣ معتبراً المفكرين اليهود حلقة وصل في هذا التأثير. كما يتحدث عن «رايموند مارتين» (ت ١٢٨٥م) ومعرفته بكتاب التهافت واقتباسه منه. وكان هذا القسيس المسيحي على اطلاع ايضاً بسائر كتب الغزالي مثل: ميزان العمل، وإحياء الدين، ومشكاة الأنوار، والمنقذ من الضلال. (الفلسفة الاسلامية، ص ١٩٠ـ١٩٦). ويتحدث المترجم الفارسي لكتاب التهافت انّ «رايموند مارتين» قد أورد في كتابه (Pugio Fidi) جميع براهين الغزالي في التهافت مع براهينه، وأطلق على كتاب التهافت إسم (Ruina Philosophorm) أي «تحطيم الفلاسفة» (الترجمة الفارسية لتهافت الفلاسفة، ص ١٢). ويعتقد ولفسون انّ المدرسيين كانوا على اطلاع على كتاب الغزالي هذا قبل ترجمة «تهافت التهافت» لابن رشد بفترة طويلة، ويقدّم بعض الشواهد القوية على ذلك من كتب البرت الكبير وغيره (ولفسون، فلسفة علم الكلام، ص ٦٤٠). ونقل توما الاكويني في كتابه «رسالة ضد الكافرين» من كتاب التهافت ايضاً «سعيد شيخ، الفلسفة الاسلامية، ص ١٩٩ـ ٢٠٠). ووجّه الدكتور «سان فان دربرغ» اهتمام الجميع نحو تأثير الغزالي على المتكلم الفرنسي «نيكولا اوتركور» الذي عُرف فيما بعد بهيوم القرون الوسطى. بل ان كلاً من ديكارت وباسكال قد وقعا تحت تأثير الغزالي بحيث نلاحظ شدة اقتراب كتاب ديكارت المسمى «مقال في المنهج» من كتاب الغزالي المسمى «المنقذ من الضلال» (نفس المصدر، ص ٢٠١).

كتب الغزالي، لا يمكن له ان يتجاهل الغزالي.

ثانياً ـ ابن ميمون وكتاب دلالة الحائرين: ابن ميمون فيلسوف يهودي اندلسي، قرأ فلسفة أرسطو على الفلاسفة المسلمين كابن رشد. وُلد عام ١١٣٥م وتوفي عام ١٢٠٤م. وألّف كتاب «دلالة الحائرين» خلال الفترة ١١٨٦ـ١١٩٠م[١].

ويقدم هذا الكتاب تقريراً كاملاً ومفيداً في نظريات الأشاعرة وأفكارهم. ويلقي هذا الكتاب الضوء على ١٢ مسألة مشتركة بين المسلمين بما فيها: الجواهر الفردة، ونظرية الأعراض وعدم بقائها، ولا مشروطية الأفعال الالهية، ونفي العلل الطبيعية، والتقارن بين الظواهر، رغم أن ابن ميمون نفسه ـ وكما هو حال استاذه ابن رشد ـ كان معارضاً لهذه النظريات، ومدافعاً عن فلسفة ارسطو ومحاولاً تقديم تركيب من هذه الفلسفة والعقائد اليهودية.

تُرجم هذا الكتاب الى العبرية لأول مرة من قبل يهودا الاحريزي، ثم من العبرية الى اللاتينية في عام ١٢٢٠م[٢].

وانتقلت الظرفية الاسلامية[٣] الى الغرب من خلال هذا الكتاب[٤]. وقد رجع اليه العديد من المتكلمين النصارى كالقديس توما الاكويني من أجل الوقوف على آراء الأشاعرة بشكل خاص[٥]. وطُبعت ترجمته اللاتينية التي تحمل عنوان:

"Rubi Mossei seu Director bubitanatium per Plexorun" في باريس عام ١٥٢٠[٦]. اي ان الطبعة الاولى لهذا الكتاب قد صدرت في باريس التي يقطنها

١ـ مقدمة كتاب دلالة الحائرين.

2_ Isl. Occ. pp. 25, 50.

3_ Islamic Occasionalism.

4_ Isl. Occ. p. 14.

٥ ـ ولفسون، فلسفة علم الكلام، ص ٦٣٤.

٦ـ نفس المصدر، ص ٨١٠.

مالبرانش من أجل ان يتسنى له وسائر كبار مفكري القرن السابع عشر الاطلاع عليها بسهولة.

والحقيقة هي ان ترجمة هذا الكتاب الى اللاتينية بعد ثماني سنوات فقط من موت ابن ميمون وطبعه في باريس اسرع من كثير من الكتب الاخرى، ليدلل على اهمية هذا الكتاب.

ويعتقد الدكتور محسن جهانگيري في مقدمة ترجمة كتاب «الاخلاق» لسبينوزا ان سبينوزا قد اطلع على افكار المسلمين عن طريق مطالعة الكتب الفلسفية اليهودية لاسيما «دلالة الحائرين» لابن ميمون[١].

وكان مالبرانش على معرفة كافية بهذا الكتاب الذي طُبع فيزمانه تقريباً. فلقد أشار الى ابن ميمون وكتابه في بعض آثاره. ونلاحظ في كتابه «طلب الحقيقة» بعض العبارات التي نقلها عن ابن ميمون مع ذكره لمصدرها»[٢].

ولا شك في انه قد اطلع على آراء الأشاعرة في الظرفية والسببية[٣].

---

١ ـ أشار الدكتور جهانكيري في هذا الكتاب الى العديد من الحالات التي قال انّ سبينوزا قد اقتبسها من كتاب «دلالة الحائرين» لابن ميمون.

2_ E. S. T. p. 683.

٣ ـ نلاحظ هذا التأثير بين المتكلمين المعاصرين لمالبرانش، المخالفين له والموافقين. فقد اورد «دلالة الحائرين» انّ الاشاعرة يشبّهون عادة الله بعادة السلطان وقال ان من عادة السلطان ان لا يسير راجلاً في المدينة ولم يره أحد راجلاً قط، ولكن بمقدوره ان يمشي راجلاً في المدينة (دلالة الحائرين، ص ٢١١). وقد أورد «سبينوزا» عين هذه العبارة، وتعرضت للنقد والتحليل من قبل متكلمي عصره (N. G. p. 85). ولا شك في ان كتاب ابن ميمون قد اشتهر كثيراً في القرن ١٧ ووقع بين يدي جميع المتكلمين. كذلك نظراً للتشابه الكبير بين الجواهر الفردة الأشعرية والمونادات اللايبنترية (تاريخ الفلسفة في الاسلام، ص ٣٣١ و ٣٣٩)، ونظراً لكون هذه المسألة اولى المسائل الاثنتي عشرة التي نقلها ابن ميمون عن الأشاعرة، فليس بعيداً ان

←

ثالثاً ـ ابن رشد لاسيا كتابه «تهافت التهافت»: تُرجمت آثار ابن رشد الى اللاتينية منذ القرن الثالث عشر، وانتقلت من خلالها ـ لاسيا من خلال ترجمة شرح ابن رشد الاكبر لبعض آثار أرسطو ـ الأفكار الاشعرية في إنكار العلية الى الغرب[١].

ويتحدث ماجد فخري عن عشر ترجمات لاتينية على الأقل لمختلف كتب ابن رشد التي تبحث عقائد الأشاعرة بالتفصيل[٢].

كتاب «تهافت التهافت» الذي ألفه ابن رشد نقل جميع المسائل العشرين التي ذكرها الغزالي في الرد على الفلاسفة، وانبرى الى نقدها واحدة واحدة، لاسيا رأي الغزالي في المسألة رقم (١٧) حول نفي السببية، والتقارن، والقول بالعادة.

كتاب «تهافت التهافت»، تُرجم من العبرية الى اللاتينية من قبل «قالونيموس بن قالونيموس» وذلك عام ١٣٢٨م، وطُبع في عام ١٥٢٧م من قبل «قالونيموس بن داود» ضمن الجزء التاسع من مجموعة آثار أرسطو، تحت عنوان "Destructio Destructionum"[٣]. اي انّ هذا الأثر قد طُبع بعد ٧ سنوات من طبع كتاب «دلالة الحائرين» في اوربا.

ولا ريب لدى أحد في انّ كتب ابن رشد، من الكتب الأساسية التي اعتمدها المدرسيون الاوربيون في القرون الوسطى.

وقد اعترف مالبرانش بالتأثير العظيم الذي خلّفه ابن رشد وكتبه على سائر أرجاء اوربا[٤]. وقد أشار الى هذه الكتب في مواضع عديدة من كتابه «طلب

← يكون لايبنتز قد تأثر بنظريات الأشاعرة في كتاب «دلالة الحائرين». هذه فكرة بحاجة الى مزيد من البحث والتقصي.

١ ـ فلسفة علم الكلام، ص ٦٣٤.

2_ Isl. Occ. p. 50.

٣ ـ فلسفة علم الكلام، ص ٨٠٥.

٤ ـ أشرنا الى ذلك في هذا الكتاب من قبل.

الحقيقة».

ويُعدّ كتاب «تهافت التهافت»، أهم هذه الكتب لأنه فضلاً عن نقله لكتاب الغزالي «تهافت الفلاسفة»، ضمّ ايضاً الكثير من العقائد الأشعرية مشيراً الى بعضها بالإجمال والى البعض الآخر بالتفصيل. وقد اعتمد مالبرانش على هذا الكتاب في عدة مواضع وأرجع اليه[١].

ومن عباراته التي ذكر فيها ابن رشد بالإسم مايلي:

«اولئك الذين اعترضوا على وجهة نظر بعض المتكلمين الخاصين الذين كتبوا في نفي تأثير العلل الثانوية، يعتقدون كأرسطو بأنّ حسنا شاهد على تأثير هذه العلل. وهذا هو اول براهينهم وآخرها، فهم يقولون من الواضح انّ النار تحرق، والشمس تنير، والماء يبرّد، ولا يشك في هذه الامور إلّا أحمق. ويقول ابن رشد الكبير ان أصحاب وجهة النظر هذه خارجون عن عقلهم»[٢].

ولم يقل لنا مالبرانش من هم المتكلمون الخاصون الذين كتبوا في نفي تأثير العلل الثانية، ولم يحدد أين قال ابن رشد تلك العبارة. غير اننا نجد انّ ابن رشد يقول في الفصل الثاني عشر من شرحه على ميتافيزيقا أرسطو، في باب تأثير او عدم تاثير العلل الثانية:

«يقول متكلمونا بأنه لا يوجد سوى فاعل واحد لجميع الأشياء الموجودة، يؤثر عليها مباشرة وبدون واسطة. ولذلك فهم ينكرون انّ النار هي التي تحرق، والماء هو الذي يبلل، والخبز هو الذي يُشبع، معتقدين ان كل ذلك يجري على يد خالق وجاعل واحد... ويُستنتج من هذا الكلام انه لا يوجد لأي شيء موجود أي عمل على أساس طبيعته الخاصة»[٣].

1_ S. T. pp. 148, 149,208.

2_ E. S. T. p. 660.

٣ـ فلسفة علم الكلام، ص ٤٩٢.

اذن حينما اورد مالبرانش عبارة المعارض التي تقول انّ النار تحرق، والماء يبرِّد، يقصد هذه الفقرة من كلمات ابن رشد. وقد التفت المترجم الانجليزي للكتاب، الى هذا الأمر، وأرجع الى هذا الجزء من الكتاب.

اما ما ذكره مالبرانش حول وصف ابن رشد للأشاعرة بالخروج من العقل، فيمكن ملاحظة هذا الوصف في مواضع متعددة من كتاب «تهافت التهافت».

ابن رشد يقول في المسألة (١٧) في نقده لكلام الغزالي الذي ينفي السببية عن العلل الطبيعية: «أما إنكار وجود الأسباب التي نشاهد في المحسوسات فقول سفسطائي، والمتكلم به إما جاحد بلسانه لما في جنانه، وإما منقاد لشبهة سفسطية عرضت له في ذلك».

ثم يعتمد محسوسية الامور ومشاهدتها، فيقول: «فما أتى به في هذا الباب، مغالطة سفسطائية». ثم يقول بعد ذلك: «فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل»[١].

ومن هذه العبارات نفهم انّ ذلك المتكلم الخاص الذي أشار اليه مالبرانش، والذي كتب في نفي السببية، ولديه نظريات عارضها ابن رشد وعبَّر عن رفضه لها، هو ابو حامد محمد الغزالي. وهذا يؤكد بما لا يقبل الشك على قراءة مالبرانش لكتاب «تهافت الفلاسفة»، على الأقل عن طريق كتاب ابن رشد «تهافت التهافت»، لاسيما المسألة (١٧) من هذا الكتاب التي تتحدث عن رفض العلل الطبيعية. وليس عجيباً ان تؤلف هذه المسألة أهم اجزاء كتاب الغزالي وأشهرها، وكذلك أهم اجزاء كتاب مالبرانش، اي «طلب الحقيقة» والذي يحمل نظريته الظرفية.

وسبق أن اشرنا الى التشابه الكامل بين هذين الجزءين من الكتابين. ولذلك ليس مستغرباً ان يصر مالبرانش على الظرفية او التقارن الى هذا الحد من أجل حل مسألة الثنوية الديكارتية. يقول جيلسون:

---

١ ـ تهافت التهافت، ص ٧٨١ فما بعد.

«العبارة التي استخدمها ديكارت وحتى القديس اوغسطين عن تصادف واستطراد، ساعدت مالبرانش كثيراً على ايجاد طريقة حل. فلماذا لا نقول بأنّ الله قد وضع قانوناً كهذا بحيث حينما يحصل تغيير في الجسم، يحصل بالضرورة تغيير في النفس أيضاً»[١].

وعلى ضوء التشابه بين الظرفية او التقارنية المالبرانشية من جهة، والتقارنية الغزالية والأشعرية من جهة اخرى، ينبغي إكمال عبارة جيلسون بالشكل التالي:

«ما أشار اليه ديكارت واوغسطين استطراداً، وأكد عليه الغزالي والأشاعرة تصريحاً، ساعد مالبرانش كثيراً على ايجاد طريقة حل».

لم يشر مالبرانش الى الغزالي صراحةً لسببين: الأول لأنه يعتبر التقليد أعظم أمراض أهل العلم في العثور على الحقيقة، ولذلك لم ينقل قولاً في الكلام عن أحد عدا اوغسطين كي يقيم الحجة. والثاني انه ينظر الى الغزالي ككافر لأنه متكلم مسلم، ولذلك لايختلف عن ابن رشد من حيث عدم الحجية.

رابعاً ـ توما الأكويني: رأينا انّ القديس توما الأكويني قد وقف على أفكار الأشاعرة عن طريق كتب ابن ميمون بالدرجة الاولى وكذلك عن طريق كتب ابن رشد.

ويقول ماجد فخري بأنّ هدف ابن ميمون من كتاب «دلالة الحائرين» التوفيق بين شريعة موسى وفلسفة أرسطو، وقد اضحى هذا العمل قدوة للمتكلمين النصارى وعلى رأسهم الأكويني الذي قلّده في حالات كثيرة[٢].

ويقول ايضاً بأنّ دفاع ابن ميمون عن أرسطو أضحى مصدر الهام مباشر للأكويني في دفاعه عن أرسطو، بل انهما واحد في الحقيقة [٣].

١ـ نقد الفكر الفلسفي الغربي، ص ١٧٧.

2_ Isl. Occ. p. 25.

3_ ibid, p. 136.

وسبق ان ذكرنا بأنّ كتاب «دلالة الحائرين»، سلّط الاضواء على أهم نظريات وأفكار المتكلمين المسلمين لاسيما الأشاعرة، من خلال اثنتي عشرة مقدمة. ولذلك يرى ماجد فخري انّ توما الأكويني حصل على معلوماته عن المذهب التقارني للمتكلمين عن طريق كتاب «دلالة الحائرين» الذي كان على معرفة كاملة به. وهذا ما يمكن ملاحظته بوضوح في كتابه ضد غير المتدينين. فكلمة (Loquentes) في عبارات الأكويني، تشير الى المتكلمين الذين وردت أفكارهم في كتاب «دلالة الحائرين» وتُرجمت كلمة المتكلمين الواردة في النص العربي من كتاب «دلالة الحائرين»، الى كلمة (Meddebberim) في العبرية، والى كلمة (Loquentes) في اللاتينية.ويقول جيلسون ان المراد بهذه الكلمة الأخيرة في عبارة الاكويني، هم الأشاعرة فقط[1].

والعبارات التي اوردها ولفسون من مختلف كتب الأكويني تؤيد هذه الفكرة. ويقول ولفسون انّ الاكويني في بحثه حول التساؤل عن إمكانية أن يكون أحد غير الله خالقاً، اورد بعض الامور بصفتها عقائد اشعرية اطلق عليها في اللغة اللاتينية إسم (Positiones)، والتي تعادل بالضبط المقدمات الاثنتي عشرة التي أوردها ابن ميمون.

يقول ولفسون:

«الافتراض الاول هو ان الله يفعل كل شيء بدون واسطة، بحيث لا يُعدّ أي شيء علة لغيره. بحيث بلغ الأمر بأصحاب هذه الرؤية الى القول بأن النار لا تنتج الحرارة، بل الله هو الذي يفعل ذلك، واليد لا تحرك نفسها، بل الله هو الذي يحركها. وهذا الكلام هو ذات ما نقله ابن ميمون عن اولئك الذين يقولون بأنّ إحراق النار ليس سوى عادة ولا يُعدّ قانوناً طبيعياً، او يقولون بأنّ حركة اليد

1_ Isl. Occ. p. 194.

التي تحرك القلم، حركة عرضية تُخلق في اليد»[١].

والمدهش في الأمر، استعانة مالبرانش بمثالي النار واليد في تبيين نظريته، لاسيما مثال اليد الذي استعان به في كثير من الأحيان.

توما الأكويني، ينسب القضايا التالية الى المتكلمين ايضاً:

«١ـ جميع الصور، اعراض. وتقابل القضية الثامنة لابن ميمون والتي يقول فيها بأنه لا يوجد سوى جوهر وعرض، والصور الطبيعية ليست سوى أعراض؛ ٢ـ لا يدوم أي عرض في آنين. وهذه تقابل قضية ابن ميمون السادسة التي تقول بأنّ العرض لا يبقى زمانين؛ ٣ـ من اجل الاعتقاد بأنّ العالم بحاجة لكي يُحفظ ويدار من قبل الله، لابد من الاعتقاد بأنّ كل شيء، عرضي، ويُخلق باستمرار. وهو ما ينطبق بشكل كامل مع ما اورده ابن ميمون»[٢].

وبذلك ندرك ان القديس توما الأكويني قد اورد من خلال ابن ميمون ـوكذلك ابن رشدـ تقريراً مفصلاً عن أفكار الأشاعرة في مختلف كتبه. ولو افترضنا انّ الفرصة لم تسنح لمالبرانش لقراءة كتب ابن ميمون وابن رشد، فمن المؤكد جداً انه كمتكلم مسيحي، قد قرأ كتب توما الأكويني وتعرّف عن طريقها على الأفكار الأشعرية.

لو اطلع مالبرانش على افكار الأشاعرة، فهل يهملها؟

الإجابة على هذا السؤال واضحة على ضوء ما سبق أن ذكرناه. فالباعث الواحد الذي يقف خلف أفكار مالبرانش والأشاعرة، والهدف الواحد الذي يلاحقه كل من كتاب «تهافت الفلاسفة» وكتاب «طلب الحقيقة»، يقولان لنا بأنّ الاجابة على هذا السؤال ستكون بالنفي.

١ـ فلسفة علم الكلام، ص ٦٣٣ ـ٦٣٨.

٢ـ نفس المصدر.

اضف الى ما سبق انّ ابن رشد وتلميذه ابن ميمون رفضا العقائد الأشعرية التي لا تنسجم مع فلسفة المعلم الأول أرسطو، واستخفا بها، ووعاها ابن رشد بالسفسطة والخروج من العقل. وقد خاطب ابن ميمون الاشاعرة قائلاً: هل تريدون الاستهزاء بالله كما استهزأتم بالانسان؟[١]

وينطبق هذا الأمر على توما الاكويني أيضاً، فرغم ميله لأرسطو إلّا انه وصف أفكار الأشاعرة بأنها متعارضة مع العقل.

يقول ماجد فخري بأنّ مسألة نفي الطبيعة قد دفعت توما الأكويني كي يخوض صراعاً مريراً مع الأشاعرة الذين يُعدّون اسلاف الغزالي في الظرفية الميتافيزيقية. ويمكن ان نلاحظ هذا الصراع بشكل واضح في كتبه «في قدرة الله»، و «الخلاصة اللاهوتية»، و «الرد على غير المتدينين»[٢].

ويقول ماجد فخري أيضاً ان الأكويني خلال بحثه لمشيئة الله وموضوع العلية في الكتب الثلاثة أعلاه، كان لديه في ذهنه مزيج من حتمية ابن رشد والظرفية او التقارن الأشعري[٣].

ولذلك هبّ توما الاكويني لتوجيه الانتقاد لأفكار الأشاعرة في العديد من كتبه معتبرها أخطاء. ففي الفصل ٦٩ من كتاب «الرد على غير المتدينين» يتحدث عن «خطأ اولئك الذين يتصورون انّ ايّ مخلوق ليس لديه اي دور مؤثر في حصول الظواهر الطبيعية». كما يشير الى هؤلاء في الفصل ٦٥ من نفس الكتاب بفئة خاصة من المتكلمين المسلمين[٤]. كما يتحدث ايضاً عن «اخطاء اولئك الذين يسندون جميع الافعال الى الله»[٥].

---

١ ـ نقد الفكر الفلسفي الغربي، ص ٥٢، نقلاً عن «دلالة الحائرين».

2_ Isl. Occ. p. 19.

3_ ibid, p. 143.

4_ ibid, p. 195.

5_ ibid, P. 196.

ويقول في موضع آخر: «طبقاً لما قلته يُرفَض خطأ ذو وجهين: الأول خطأ تلك الفئة من المتكلمين الذين يعتقدون طبقاً لشريعة محمد ﷺ ـ حسب ما ينسب اليهم ابن ميمون ـ ان السبب الوحيد الذي يجعل النار تُحرق بدلاً من ان تبرّد هو أن ارادة الله شاءت هكذا»[١].

اذن يعبّر توما الاكويني في عدة مواضع عن افكار من قبيل: التأثير المباشر لله، ونفي الصورة النوعية، ونفي تأثير العلل الطبيعية، بأخطاء المتكلمين المسلمين. وبما انّ كتاب «طلب الحقيقة» كان بمثابة «تهافت» ضد ابن رشد وتوما الاكويني، وبما انّ لكل عمل، عملاً معاكساً، وفي مقابل كل إفراط يبرز إفراط أكبر، ينبغي ان يفتح مالبرانش في صراعه مع الأرسطية فصلاً خاصاً في مقابل العناوين التي وصفها الاكويني بالأخطاء، من أجل ألّا يصف عقائد أرسطو والأكويني بالخطأ فحسب وانما ليعتبرها أخطر الأخطاء ايضاً. وقد فعل هذا حقاً.

ففي الباب السادس من كتاب «طلب الحقيقة»، يحمل الفصل الثالث عنوان «أخطر أخطاء فلسفة السلف»، ويريد بهذه الفلسفة، فلسفة المشائين والمدرسيين، ويريد بأخطر الأخطاء، التأثير الذي تعترف به هذه الفلسفة للعلل الثانية والصور النوعية.

يقول مالبرانش:

«من الضروري ان اسجل الحقائق المثبَّتة ضد الفلاسفة الماضين، وأكشف بايجاز عن وجود علة حقيقية واحدة. ان ذات وقوة جميع الأشياء ليست سوى الارادة الالهية. ان اية علة طبيعية ليست علة حقيقية وانما هي علة ظرفية»[٢].

وها هنا يكشف قانون «نفي النفي، إثبات» عن نفسه بوضوح. ويدافع

1_ ibid, p. 206.

2_ S. T. P. 448.

مالبرانش في نفي الأرسطية عن نظرية الأشاعرة.

مالبرانش يستمر قائلاً:

«ينبغي على الفلاسفة لاسيا الفلاسفة النصارى مكافحة الأحكام الحسية والافتراضات المسبقة، لاسيا أحكاماً خطرة من قبيل الاعتقاد بتأثير العلل الثانية. ورغم هذا لا أدري لماذا يسعى بعض من احترمهم كثيراً لاعتبار هذا الحكم محكماً وراسخاً بل ويصفون النظرية المقدسة الخالصة الرصينة القائلة بانحصار العلة الحقيقية في الله، بالخرافة والاضحوكة، ويرفضونها»[١].

لقد رأينا ثلاثة من الفلاسفة الأرسطيين يرفضون هذه النظرية ويعتبرونها خرافة وهم: ابن ميمون اليهودي، وابن رشد المسلم، وتوما الأكويني المسيحي. ولكن من هو الذي يقصده مالبرانش من بين هؤلاء الفلاسفة الثلاثة؟

فابن ميمون فيلسوف يهودي لا مسيحي، ولذلك لا شأن لمالبرانش به. كذلك رغم انتقاده الشديد لابن رشد خلال اعتراضه على أرسطو، ولا سيا عند دفاعه عن الغزالي، لكنه ليس مسيحياً ايضاً. فضلاً عن انّ «مالبرانش» ليس لم يعبّر عن احترامه له فحسب، وانما يعتبره شارحاً تافهاً ايضاً.

اذن ينبغي البحث عن شخصية ليست مسيحية فحسب وانما محترمة من قبل مالبرانش، وأنها وصفت تلك النظرية بالخرافة والاضحوكة ايضاً. وهذه الشخصية ليست سوى توما الاكويني.

ووجّه مالبرانش الانتقاد لأفكار توما الأكويني المناهضة للأفكار الأشعرية والتي من بينها مايلي:

الاكويني يعتقد انّ الله أودع في قلب المخلوقات قدرة بمقدورها ان تؤثر[٢]. وله رأي آخر يقول بأنّ العلل الطولية ـاي الله ـ والعلل الطبيعية ذات تأثير

1_ E. S. T. P. 684.

2_ S. T. P. 450-551.

مشترك كعلة بعيدة وقريبة في ظهور المخلوقات والظواهر[1].

اذن حينما يكون الفيلسوف الذي يعنيه مالبرانش هو توما الأكويني، فلن تكون تلك النظرية المقدسة الخالصة الرصينة التي أومأ اليها سوى النظرية الأشعرية.

اذن من مجموع ما قلناه، نستنتج انّ «مالبرانش» وعلى العكس من رأي جيلسون، قد قرأ نظريات الأشاعرة واطلع عليها، وليس لم يهملها فحسب، وانما عدّها مقدسة جداً أيضاً، رغم انّه كقسيس مسيحي، لم ينظر بقدسية لا الى الاشاعرة ولا الى دينهم، ولا الى كتابهم.

1_ E. S. T. p. 676-677.

الباب الرابع

الظرفية (Occasionalism)
من الأشعرية الى العرفان

الفصل الأول

كليات

تعرّفنا في المباحث الماضية على نمطين من المحورية الالهية اللذين يهبان حصة العناصر الثلاثة ـ اي الله، والانسان، والطبيعة (الوجود) ـ الى الله. وهذا النمطان او النزعتان هما: الأشعرية، والعرفان. ونريد بالأشعرية المذهب الكلامي الذي أسسه الشيخ ابو الحسن الأشعري ومضى في بلورته اتباعه. ونريد بالعرفان ذلك المذهب الخاص الذي اشتهر بمحيي الدين ابن العربي.

رأينا فيما مضى كيف كان مالبرانش يتحدث بالطريقة الأشعرية ويقدم آراء شبيهة بآرائهم في بعض الأحيان، وكيف يتحدث بالطريقة العرفانية في أحيان اخرى. وإذا كان الأمر كذلك، فلابد ان يتساءل البعض: هل تختلف الأشعرية عن العرفان؟ واذا كان هناك اختلاف، فأين يقع؟ وهل يبلغ هذا التفاوت حداً يجعل من هذين المذهبين غير قابلين للتوفيق؟ اليس بمقدور الفقيه ان يكون فيلسوفاً والفيلسوف ان يكون متكلماً، فلماذا لا يمكن للعارف ان يكون أشعرياً، ولم لا نعتبر الكثير من العرفاء أشاعرة زاهدين، يظهرون كمتكلمين في محراب ومنبر الإرشاد، لكنهم يُقبلون على العرفان حينما يركنون الى خلوة القلب؟

ولا يشك أحد في انّ العرفان والكلام معرفتان مستقلتان ومختلفتان من حيث الاسلوب، والمصدر، وأدوات المعرفة. واذا كان ثمة بحث عن التشابه او

الاختلاف، فإنه يتصل بدعوات هذين المذهبين. فهل دعواتهما لاسيما على صعيد المحورية الالهية، واحدة ام متفاوتة؟ واذا كانت متفاوتة، فأين هو هذا التفاوت؟

***

التفاوت بين ابن العربي والأشاعرة

لنا في المباحث الماضية اشارات عديدة الى التفاوت بين رؤية العرفاء واستنباطات الأشاعرة. ولا ريب في انّ عرفاء مدرسة ابن العربي يختلفون عن الاشاعرة في أهم الاصول التي تُعدّ من خصائص الفكر الأشعري. ويختلف مالبرانش عن الأشاعرة في هذه الاصول أيضاً.

ومن أهم الاختلافات ما بين ابن العربي والاشاعرة ما يلي:

أـ من أهم ملامح الفكر الأشعري، فهم الأشاعرة لمسألة الحسن والقبح واختلافهم مع المعتزلة في هذه المسألة ولا ريب في انّ هذا الفهم يمثل الأساس لكثير من أفكارهم ونظرياتهم. فالأشاعرة يعتبرون الحسن والقبح أمرين شرعيين ولا يمتان الى العقل بصلة. وقد رأينا كيف اختلف مالبرانش عنهما في هذا الرأي. ويعبّر ابن العربي عن اختلافه مع الأشاعرة بهذا الشأن قائلاً:

«الحسن والقبح ذاتي للحسن والقبيح، لكن منه ما يدرك حسنه وقبحه بالنظر... ومنه ما لا يدرك قبحه ولا حسنه إلّا من جانب الحق الذي هو الشرع فيقول هذا قبيح وهذا حسن، وهذا من الشرع خبر لا حكم»[1].

ويتحدث عن مذهب المعتزلة في هذا الموضوع فيقول:

«وهذا مما يقوي مذهب المعتزلة في أنّ القبيح قبيح لنفسه والحسن حسن لنفسه»[2].

١ـ الفتوحات المكية، ج ١، ص ٢٠٦.

٢ـ نفس المصدر، ج ٤، ص ٣٨١.

ب ـ ومن الخصوصيات المهمة الاخرى التي ينفرد بها مذهب الأشاعرة هي إثبات الصفات الزائدة على الذات الالهية. ولهذه الخصوصية بالذات يدعو الأشاعرة انفسهم بأهل الاثبات. وقد رأينا كيف يختلف مالبرانش عن الأشاعرة في هذه الفكرة أيضاً. ويخالف ابن العربي الأشاعرة فيها أيضاً، ويصرح بهذه المخالفة في مواضع عديدة من الفتوحات المكية:

«والمخالف لنا يقول انه تعالى يعلم بعلم ويقدر بقدرة ويبصر ببصر... وأجمع المتكلمون من الأشاعرة أنّ ثمّ اموراً زائدة على الذات... ولم يجدوا دليلاً قاطعاً»[١].

ويقول في لغة الشعر أيضاً:

العلم بالأشياء علم واحد والكثر في المعلوم لا في ذاته
والأشعري يرى ويزعم انه متعدد في ذاته وصفاته
انّ الحقيقة قد أبت ما قاله ولو أنه من فكره وهباته[٢]

ويقول في الفصوص في الأشاعرة دون التصريح بإسمهم، غير ان القيصري يقول انه يعنيهم، ما يلي:

«ومن لم يذق هذا الأمر ولا كان له فيه قدم ما اجترأ أن يقول انه عين الرحمة أو عين الصفة، فقال ما هو عين الصفة ولا غيرها»[٣].

وهكذا انه يصف الأشاعرة بأنهم يفتقدون للذوق والمعرفة.

ج ـ يعتقد الأشاعرة على صعيد أفعال الله انه تعالى «لا يُسأل عما يفعل» و «فعّال لما يشاء». ويقولون بأنّ ارادته ارادة جزافية ولا يرون في فعله اي اقتضاء وطلب. بينما يعتقد ابن العربي انه تعالى فعال لما يشاء حكيم، اي انه يفعل

---

١ ـ نفس المصدر، ج ٣، ص ٢٦٩.

٢ ـ نفس المصدر، ج ٤.

٣ ـ شرح القيصري على فصوص الحكم، ص ٤٠٩.

ما يشاء ويريد، لكنه لا يشاء غير الحكمة، ويُعطي بمقتضى الاستعدادات[١] «وآتاكم من كل ما سألتموه». ولذلك فقد دعا الأشاعرة بأصحاب العقول الضعيفة:

«انّ بعض أهل النظر من أصحاب العقول الضعيفة يرون أن الله لما ثبت عندهم انه فعال لما يشاء جوزوا على الله ما يناقض الحكمة وما هو الأمر عليه في نفسه».

ويقول القيصري في شرح هذه العبارة:

«كان أهل النظر يعتقدون الحق فعالاً لما يشاء في الأزل مع قطع النظر عن حكمته، وفعّال لما يريد في الأبد مع قطع النظر عنها وعن اقتضاء الأعيان تلك الأفعال»[٢].

بتعبير آخر: إله الأشاعرة فاعل بالقصد وارادة محضة غير تابعة لأيّ شيء. ولا يحكم العالم نظام، غير «عادة الله» التي تعني اللا نظام. بينما في عرفان ابن العربي تقع إرادة الله وقدرته تحت غطاء حكمته وعدله. فالله فاعل بالتجلي وفاعل بالعشق. والعالم الذي خلقه، خلقه طبقاً لنظام أسماء الله، وتقع هذه الأسماء جميعاً تحت غطاء الحكيم. يقول الامام الخميني ﵀ بهذا الشأن:

«إنّ كلاً من الأسماء الالهية في الحضرة الواحدية يقتضي إظهار كماله الذاتي المستكن فيه وفي مسماه على الاطلاق... والحكم الالهي يقتضي العدل بينها، وظهور كل واحد حسب اقتضاء العدل، فتجلي الاسم «الله»، الأعظم الحاكم المطلق على الأسماء كلها بإسمي «الحكم العدل»، فحكم بالعدل بينها. فعدل الأمر الالهي وجرت سنة الله التي لا تبديل لها وتمّ الأمر وقضى وأمضى»[٣].

١ـ نفس المصدر، ص ١٠٣.

٢ـ نفس المصدر، ص ١٢٣.

٣ـ مصباح الهداية الى الخلافة والولاية، ص ٤١.

د ـ وفي أعقاب الاعتقاد السابق، ينزع الأشاعرة نحو «الجبر» ويعتقدون بأنّعلم الله اصل، والمعلوم تابع للعلم، وكذلك ارادة الله أصل، والمراد تابع للارادة. ولذلك يعتبرون فعل الانسان معلوماً، والله مراداً، وارادة الله غير تابعة لأي ترجيح، وانما هي المرجح والمخصص.

اما ابن العربي فيرى ان العلم تابع للمعلوم، والارادة تابعة للمراد. وحين لا يوجد مرجح في المراد، ليس باستطاعة الارادة ان تتعلق به. والمرجح ايضاً، طلب الشيء واستدعاؤه: «وآتاكم من كل ما سألتموه»، فهذا السؤال منبثق من الأعيان الثابتة[١].

هـ ـ يعتقد الأشاعرة انهم سيرون الله في يوم القيامة بعيونهم. وتُعدّ «رؤية الله» من اصول المذهب الأشعري. اما ابن العربي فيقول في ذلك:

«ومن لم ير الحق من نفسه ولا في نفسه وانتظر أن يراه بعين نفسه، فذلك الجاهل»[٢].

و ـ يرى ابن العربي في مواضع مختلفة استحالة جبرية العبد، ويصف الأشاعرة بالمفترين لأنهم يقولون بالجبر[٣]. كما يصفهم في موضع آخر بالمتخيلة[٤]، وفي موضع ثالث بعدم الانصاف[٥].

ز ـ يعتقد الأشاعرة بحدوث العالم ولذلك نراهم يكفّرون الفلاسفة لأنهم لا يقولون بالحدوث. اما ابن العربي فيقول:

«فمن توهم بين الله والعالم بوناً بقدر تقدم وجود الممكن فيه وتأخره، فهو

---

١ ـ شرح القيصري على فصوص الحكم، ص ٣٠٢.

٢ ـ نفس المصدر، ص ٢٦٠.

٣ ـ الفتوحات المكية، ج ٤، ص ٢٨٣.

٤ ـ نفس المصدر، ج ١، ص ١٩٩.

٥ ـ نفس المصدر، ج ٣، ص ٢٥٠.

توهم باطل لا حقيقة له، فلهذا نزعنا في الدلالة على حدوث العالم خلاف ما نزعت اليه الأشاعرة»[١].

ورغم هذه الاختلافات وغيرها، هناك بعض عناصر التشابه المهمة أيضاً بين هذين المذهبين والتي من اهمها المحورية الالهية، ونفي التأثير والسببية عن كل ما سوى الله. ونظراً لهذا التشابه المهم لا يفرق كثير من الكتاب بين هذين المذهبين.

أوجه التشابه بين الأشعرية والعرفان

أ ـ أهم أوجه التشابه بين هذين المذهبين تتجلى في تعليمات القرآن التوحيدية (وفي فلسفة مالبرانش في تعليمات الكتاب المقدس الالهية). اي انّ المذهبين كليهما منبثق من مبدأ واحد. فالظواهر التي يتشبث بها الجانبان لإثبات ما يذهبان اليه، واحدة، وتؤكد جميعها على أنْ لا مؤثر في الوجود إلّا الله، ولا فاعل في الوجود إلّا الله.

ب ـ التشابه الآخر ما بين هذين المذهبين، الانتقاد اللاذع الموجه نحو المعتزلة، وتخطئتهم في ذهابهم الى التفويض، والقول بأنّ الانسان خالق لأعماله. ونظراً لأنّ النزاع العنيف بين الأشاعرة والمعتزلة أدى الى انشطار متكلمي العالم الاسلامي الى شطرين يواجه أحدهما الآخر، من الطبيعي ان تتولد لدى العرفاء والحكماء المتألهين نظرة أكثر تفاؤلاً نحو الأشاعرة.

يقول الامام الخميني رحمه الله بهذا الشأن خلال بحثه لموضوع الرزق:

«لقد عقد المحدث المجلسي رحمه الله في كتابه (مرآة العقول) عند هذا الحديث فصلاً للبحث عن انّ الرزق المقسوم من قبل الحق المتعالي هل يعم الحلال والحرام أو انه يختص بالحلال؟ ونقل رضوان الله تعالى عليه عن كتاب (تفسير

---

١ ـ نفس المصدر، ج ١، ص ٢٠٧.

الفخر الرازي) اختلاف الأشاعرة والمعتزلة في ذلك، مع نقله للأحاديث والأخبار التي تمسك بها كل واحد من الطرفين على وجهة نظره، وجعل موقف الإمامية متطابقاً مع المعتزلة في عدم كون الرزق المقسوم من الحرام بل يختص بالحلال. ونقل أدلة المعتزلة على موقفهم ذلك من ظواهر الآيات والأخبار، وظاهر كلمة الرزق حيث تكون هذه الامور مصدر الاحتجاج للطرفين. واختار رحمه الله موقف المعتزلة لأنه موافق مع المذهب المشهور للامامية، وارتضى براهينهم على ذلك. ولكن لابد من معرفة أنّ هذه المسألة من فروع بحث الجبر والتفويض الذي لا يتوافق مذهب الإمامية فيه مع كل واحد من المعتزلة والأشاعرة، بل ان كلام المعتزلة أوهى وأوهن من كلام الاشاعرة. واذا نزع بعض المتكلمين من الامامية رضوان الله تعالى عليهم نحو رأي المعتزلة، فإنه نتيجة الغفلة عن حقيقة الحال والمآل»[1].

ويقول ايضاً حين تناوله لموضوع الخير والشر:

«وما قاله المحقق المجلسي رضوان الله تعالى عليه في موضوع «خلق افعال العباد» من ان الامامية والمعتزلة قد خالفوا الأشاعرة، وأنهم قد قاموا بتأويل الآيات والأحاديث التي تنسب الخير والشر الى الحق سبحانه، ففيه بعض الملاحظات: اذ أنّ مخالفة الإمامية والمعتزلة للأشاعرة القائلين بالجبر، الذاهبين الى مسلك مخالف للعقل والبرهان والوجدان، هذه المخالفة تكون صحيحة، ولكن لا وجه لتأويل الآيات والأخبار، على مذهب المعتزلة القائلين بالتفويض الذي يكون أسوأ وأشنع من مذهب الأشاعرة»[2].

ويصف صدر المتألهين المعتزلة بأنّ لهم عيناً يسرى، والأشاعرة بأنّ لهم عيناً

---

١ ـ الامام الخميني، الاربعون حديثاً، دار الكتاب الاسلامي، ص ٤٩٨ ـ ٤٩٩.

٢ ـ نفس المصدر، ص ٥٧٨.

يمنى، وأهل الحق بأنهم ذووا عينين[١].

ويوجه الدواني انتقاداً شديداً نحو المعتزلة ويصف الفكر الأشعري بأنه اقرب الى الفكر الديني[٢].

ويؤكد الاستاذ العلاّمة الجوادي الآملي على انّ خطر التفويض اكبر من خطر الجبر[٣]. ويصف آية الله «نجابت» كلام المعتزلة بأنه خطأ ١٠٠ بالمئة، وكلام الأشاعرة بأنه صحيح ٩٩ بالمئة[٤].

ج ـ التشابه الآخر بين التيارين، يتمثل في الاعتراض الشديد على الفلاسفة المشائين والنزعة العقلية الجافة. فالعرفاء يصفونهم بالمحجوبين، والأشاعرة يصفونهم بالكافرين. ولو علمنا بأنّ الأشاعرة والعرفاء يركزون على القرآن، والفلاسفة يركزون على اليونانيين، لبدا هذا التشابه، وتلك الهجمة المشتركة، امراً اكثر تبريراً.

د ـ لو أخذنا العاملين التاليين بنظر الاعتبار ايضاً لانفتح لنا سر آخر من أسرار التشابه بين كلمات العرفاء وأفكار الأشاعرة:

اولاً، تؤكد الأدلة التاريخية على انّ الحملات الشديدة التي شنها الأشاعرة ضد الفكر المعتزلي، وحماية الخلفاء العباسيين ودعمهم للأشاعرة وحركتهم، وظهور شخصيات أشعرية كبيرة كالغزالي والفخر الرازي، ادت الى ترسخ الأفكار الأشعرية وازدهارها يوماً بعد آخر، في حين اخذ الفكر الاعتزالي ينحدر نحو الضمور والاختفاء، بحيث لم يبق منه سوى الاسم فقط[٥].

---

١ ـ رسالة في الجبر والاختيار.

٢ ـ رسالة في خلق الاعمال.

٣ ـ تقريرات درس فصوص الحكم.

٤ ـ تقريرات درس شرح الأسماء الحسنى.

٥ ـ يقول ابن رشد: «وأما المعتزلة فإنه لم يصل الينا في هذه الجزيرة (الاندلس) من كتبهم

ثانياً، يقوم الفكر العرفاني على التسامح والتصويب وليس على الجدل والتخطئة. ولذلك لم يكونوا متشددين في دراسة العقائد. بل انهم طالما يسعون لتبرير أخطاء الآخرين وانتحال الاعذار لهم. يقول ابن العربي:

«فلا تشتغل بالرد على أحد من خلق الله، بل ربما تقيم لهم العذر في ذلك لاتّساع الالهي»[١].

اذن وعلى ضوء هاتين المقدمتين، ليس عجيباً ان نلاحظ تعامل العرفاء مع الأشاعرة بالتسامح، وسعيهم في أحيان كثيرة لتبرير كلماتهم بحيث تبدو وكأنها منسجمة مع كلمات العرفاء. ولذلك عندما يرفض ابن العربي العقيدة الأشعرية في زيادة الصفات على الذات يقول:

«والخلاف في ذلك يطول، وليس طريقنا على هذا بُني، أعني الرد عليهم ومنازعتهم»[٢].

وحينما يتحدث ابن العربي في موضع آخر في مضمار خلق الأعمال، وينقل مختلف الآراء بدون نقض وإبرام، يقول:

«فإني افصّل ولا اعيّن الأمر على ما هو في نفسه لما فيه من الضرر واختلاف الناس فيه. والخلاف يرتفع من العالم بقولي فإبقاؤه في العموم على ابهامه أولى، وعلماء رجالنا يفهمون ما اومئ به»[٣].

وانطلاقاً من هذا التسامح أيضاً يقول ابن العربي ان قول المعتزلة في باب خلق الأعمال، صحيح بالدليل العقلي، وقول الأشاعرة، صحيح أيضاً بالدليل العقلي

← شيء نقف منه على طرقهم التي سلكوها». (الكشف، ص ٦٤).

١ ـ الفتوحات المكية، ج ٣، ص ٢٧٠.

٢ ـ نفس المصدر، ج ٣، ص ٢٦٩.

٣ ـ نفس المصدر، ج ١٠، ص ٥٠٤.

والشرعي[١].

هـ ـ من اوجه التشابه والالتحام بين هذين التيارين وجود شخصيات كبرى ذات نزعة عرفانية من جهة، وتُعرف بأشعريتها من جهة اخرى، كجلال الدين الرومي المعروف بالمولوي والبلخي، وأبي حامد الغزالي. وقد لعبت هاتان الشخصيتان دوراً مهماً في تكامل المذهب الأشعري.

يقول الشهيد مرتضى المطهري:

«أخذ المذهب الأشعري يتطور تدريجياً، وأخذ يفتقد صبغته الكلامية ويصطبغ باللون العرفاني لاسيما على يد الغزالي»[٢].

ويقول ايضاً:

«رغم انّ الامام محمد الغزالي أشعري وعمل الى حد كبير على ترسيخ الاصول الأشعرية، إلّا أنه اضاف اليها اصولاً اخرى. فالكلام قد اقترب من العرفان والتصوف بواسطة الغزالي. ومولاناالرومي صاحب المثنوي كان أشعري المذهب ايضاً غير انّ عرفانه العميق أضفى على جميع المسائل لوناً آخر»[٣].

ولا ريب في وجود فاصل كبير بين عرفان المولوي وعرفان الغزالي. وشخصية المولى كشخصية ابن العربي ليس من السهل إبداء رأي فيها، بحيث ان البعض يصرّ على انه شيعي المذهب. اما الغزالي فلا يشك احد في انه سنّي أشعري المذهب[٤]. ولكن تنم آثاره وحياته وكذلك ما ورد في كتابه «المنقذ من الضلال»، عن انه اخذ ينصرف عن الكلام وينزع نحو العرفان تدريجياً، حتى

---

١ ـ نفس المصدر.

٢ ـ التعرف على العلوم الاسلامية، ج ٢، ص ٤٨.

٣ ـ نفس المصدر، ص ٥٠.

٤ ـ يرى البعض ان الغزالي قد تشيع في أواخر عمره. (عبد الكريم سروش، قصة أرباب المعرفة، ص ٥).

نلاحظ طغيان الكلام العرفاني في آثاره المتأخرة لاسيما «مشكاة الأنوار»، وهذا هو ذات التحول او التكامل الذي طرأ على مذهبه الأشعري.

وقد لاحظنا خلال دراستنا لآراء مالبرانش ونظريته نزعتين عنده: نزعة كلامية، واخرى عرفانية. وبمقدورنا ان نتحول عن هذا التحول عند مالبرانش ايضاً.

الغزالي والعرفان

نريد بالعرفان وكما تقدم، مذهب محيي الدين بن العربي، وعلى ضوء هذا المعيار ينبغي القول بأنّ شخصيات كالغزالي قد توقفت في بداية الطريق العرفاني نظراً لما كان في اذهانها من ترسبات الفكر الكلامي والأشعرية. فابن العربي ورغم الاحترام الذي يبديه للغزالي في كتبه، بل ونقله للحديث عنه من خلال عدة وسائط[١]، لكنه يراه زاهداً اكثر من كونه عارفاً[٢]. ولم يعتبر لسانه لسان أهل الله، ويصفه بأنه من عوام طريقة العرفان:

«أما ما يذكر عامة أهل هذا الطريق كأبي حامد والمحاسبي وأمثالهما... ما هو لسان من لايرى إلّا الله. ونحن انما نتكلم مع أهل الله في ذلك»[٣].

ويقول في موضع آخر في انه لا يجد عند الغزالي الذوق الذي هو ضروري للعرفان، ويصفه بأنه جاهل بالنبوة المطلقة التي هي غير النبوة التشريعية، وبابها مفتوح دائماً:

«مقام النبوة المطلقة... وهو مقام جليل جهله اكثر الناس من أهل طريقتنا

---

١ ـ الفتوحات المكية، ج ١، ص ١٤٣.

٢ ـ نفس المصدر، ج ٤، ص ٢٣٧.

٣ ـ نفس المصدر، ج ٨، ص ٤٨٢.

كأبي حامد الغزالي وأمثاله لأنّ ذوقه عزيز»[١].

اذن فالانطلاق من الأشعرية الى العرفان يستلزم تحولاً يفتقد فيه الاسلوب الكلامي لونه، ويطرأ تحول على الاصول الكلامية الأشعرية. وهذا أمر تؤكد عليه اعترافات الغزالي في «المنقذ من الضلال»، ووصاياه في «مشكاة الأنوار» وسائر كتبه الاخرى ذات الصبغة العرفانية.

اذن، وعلى العكس مما هو معروف، لم يجمع الغزالي بين الأشعرية والعرفان، وانما كانت له انطلاقة غير مكتملة من الأشعرية الى العرفان. ولذلك لا يمكن ان نتفق مع ما ذهب اليه ماجد فخري بهذا الشأن حينما وصفه بأنه قد نجح في التوفيق بين التصوف والسنّة الكلامية[٢].

التحول من الأشعرية الى العرفان

لاريب في انّ الفكر الاعتزالي لا ينسجم مع الرؤية العرفانية قط. ولكن بمقدور الفكر الأشعري في اطار المحورية الالهية ان تكون رأس جسر نحو العرفان شريطة ان يلطّف ويُصفى عليه العمق والإغناء. فالمولوي والغزالي وأمثالهما قد صنعا من الاصول الأشعرية ظاهراً يستطيعون من ورائه ايضاح باطن العرفان. ومن أهم الاصول الأشعرية التي تحولت وتكاملت من خلال التلطيف والتعميق الى اصول عرفانية ما يلي:

أ ـ الاشعري يعتقد «لا مؤثر في الوجود إلّا الله، ولا إله إلّا هو» والعارف يعتقد «لا موجود في الوجود إلّا الله، ولا هو إلّا هو»[٣].

ب ـ الأشعري يقول بأنّ الأشياء وإن لم تكن مؤثرة لكنها موجودة، غير أنّ

---

١ ـ نفس المصدر، ج ١١، ص ٣٥٨.

2_ Isl. Occ. pp. 14-15.

٣ ـ الغزالي، مشكاة الانوار، ص ١٦ و ٥٩ و ٦٠.

العارف يقول بأنها ليست غير مؤثرة فحسب وانما هي غير موجودة أيضاً[١].

ورغم انّ هذين الأصلين يضعان الأشاعرة والعرفاء في صف واحد ينفي تأثير ما سوى الله، إلّا انهما يكشفان في الحقيقة عن التفاوت العميق بين الطائفتين. ويقول الاستاذ الجوادي الآملي ان الفاصل بين هذين النمطين من التفكير بحجم الفاصل بين السماء والارض، بل وبحجم التفاوت بين الوجود والعدم[٢].

والتشابه الظاهري بين كلام الأشعري وقول العارف ادى الى ايقاع كثير من المحدثين والمتكلمين والكتاب في الخطأ، كوضعهم ـ مثلاً ـ للعارف الكبير جلال الدين الرومي في صف الأشعرية ووصفه بأنه لايقول لا بالعلية ولا بالحسن وبالقبح الذاتيين للأفعال[٣].

ووقع في عين هذا الخطأ العلامة المجلسي حينما قال: «والخير والشر يطلقان على الطاعة والمعصية وعلى أسبابها ودواعيها وعلى المخلوقات النافعة كالحبوب والثمار والحيوانات المأكولة والضارة كالسموم والحيّات والعقارب وعلى النعم والبلايا. وذهب الاشاعرة الى ان جميع ذلك من فعله تعالى، والمعتزلة والامامية خالفوهم في أفعال العباد وأولوا ما ورد في انه تعالى خالق الخير والشر بالمعنيين الأخيرين... وأما الحكماء فأكثرهم يقولون لا مؤثر في الوجود إلّا الله، وارادة العبد معدة لايجاده تعالى الفعل على يده، فهي موافقة لمذهبهم ومذاهب الاشاعرة، ويمكن حمله على التقية»[٤].

ويرد الامام الخميني رحمه الله على كلام المجلسي قائلاً:

١ـ نفس المصدر.

٢ـ الشريعة في مرآة المعرفة، ص ٢٥٧.

٣ـ اغنى من الايديولوجية، مقال العلية والعدالة عند جلال الدين الرومي، ص ٢٨٥.

٤ـ الامام الخميني، الاربعون حديثاً، ص ٥٧٧ ـ ٥٧٨.

«فإنّ هذا الكلمة (لا مؤثر في الوجود إلّا الله) صحيحة لدى اكثر الحكماء، بل لدى جميع الحكماء وأهل المعرفة، بل يقولون انّ من لم يذعن لهذه القضية من الفلاسفة، لم ينفذ نور الحكمة في قلبه، ولم يشعر عمق قلبه بالمعرفة، ولكن ليس معناها انّ ارادة العبد من الامور المعدة لايجاد الحق سبحانه الفعل في العبد، كما هو واضح لدى أهل العلم والفلسفة.

وقوله «ويوافق مع مذهب الأشاعرة»، غير صحيح، فإنّ من الغرابة بمكان عطف مذهب الأشاعرة على مذهب الحكماء لوجود البعد الشاسع بين مذهب الحكماء ومذهب الأشاعرة، ولا تجد حكيماً محققاً لم يطعن في مذهب الأشاعرة ولم يخالفه»[١].

ويقول آية الله الجوادي الآملي بشأن جلال الدين الرومي وقياس آرائه بآراء الاشاعرة:

«كيف يمكن قياس الجمود الأشعري بالشهود العرفاني للعارف الرومي؟ والسبب في هذا الحكم غير الصائب هو الجهل بالمفاهيم العرفانية والمعالي السامية التي أوردها الرومي في مثنوياته وسائر آثاره. فإذا كان لدى نظرية المعرفة حظ من المعرفة العرفانية، ولم تكتف بالنظر الى ترتيب الالفاظ واستماع ايقاعاتها، لما وقعت في مثل هذا الخطأ في الحكم. فالعارف الكبير جلال الدين الرومي، من تلامذة شخصية شهيرة بإسم شمس التبريزي ومن معاصري شارح فصوص الحكم عبد الرزاق الكاشاني، وهذان الاثنان كلاهما قد وقف على تعاليم ابن العربي عن طريق صدر الدين القونوي»[٢].

ونظراً للتفاوت العميق بين عرفان محيي الدين بن العربي ووجهة نظر الأشاعرة في المحورية الالهية، وتأثر جلال الدين الرومي الشديد بعرفان ابن

١ـ نفس المصدر، ص ٥٧٨.

٢ـ الشريعة في مرآة القرآن، ص ٢٥٦ ـ ٢٥٧.

العربي، فلابد ان نستنتج وجود تفاوت كلي بين الرومي والأشاعرة، والاعتراف على الأقل بتحوله العميق من الأشعرية الى العرفان.

ويتحدث الشهيد مرتضى المطهري عن التأثير العميق الذي تركه ابن العربي على جلال الدين الرومي قائلاً:

«صدر الدين القونوي، شارح جيّد لكتابات محيي الدين بن العربي. وقد رباه ابن العربي بعد أن تزوج بامه وهو صغير، فكان له بمنزلة الأب. وكان القونوي عارفاً عجيباً للغاية، اي انه رجل استثنائي استطاع ان يشرح أفكار محيي الدين ويفسرها في كتب مختلفة... وقد ارتبط المولوي (جلال الدين الرومي) بمحيي الدين بن العربي عن طريق صدر الدين. فكان أحدهما معاصراً للآخر وأحدهما على صلة صداقة بالآخر. وكان القونوي إماماً لصلاة الجماعة، فكان المولوي يأتمّ به في صلاته. فكان يعبّر كل منهما عن احترامه للآخر حينما يلتقيان... اذن يمكن ان نقول بأن عرفان الرومي، هو عرفان محيي الدين وعرفانه النظري، عرفانه. فما لدى الرومي، قد وصل اليه من محيي الدين.

صحيح انّ الرومي نابغة خارق للعادة، ويمكن ملاحظة نبوغه بوضوح في الشرح والحكاية والتمثيل وتجسيد الحقائق، الا انه متأثر بعرفان محيي الدين العربي الى درجة كبيرة جداً»[١].

ويتحدث السيد حيدر الآملي عن التقارب بين ظاهر كلام الأشاعرة والعرفاء في محورية الله و «لا مؤثر في الوجود إلّا الله»، ويقول بأنّ هذا التقارب قد يدفع بالبعض الى توهم اتفاق الفريقين في الرأي بهذا الشأن. ثم ينزّه العرفاء من نظرية الأشاعرة ويقول:

«لأنهم ـ أي الأشاعرة ـ في هذا القول محجوبون بأنفسهم بل مشركون بالشرك الخفي لأنهم بعد ما خلصوا من رؤية الغير الذي هو رؤية وجودهم

---

١ ـ شرح المنظومة، ج ١، ص ٢٣٦ ـ ٢٣٧.

ووجود غيرهم المعبَّر عنه بالشرك الخفي وما وصلوا الى مقام التوحيد الوجودي الذي هو مشاهدة وجود الحق بلا اعتبار وجود غيره معه»[١].

ج ـ الأشاعرة والعرفاء كلاهما يؤكد على ان الله تعالى فوق السؤال «لا يُسأل عما يفعل». غير انّ الأشعري يعتقد بأنه تعالى ملك مطلق، له الحق كي يفعل ما يشاء في ملكه، ولا حق لأي أحد في الاعتراض عليه. اما العارف فيعتقد بأن كل شيء يعمل من أجل الوصول الى الكمال. وبما انّ الله تعالى كمال مطلق فلا يلتفت الى شيء سوى ذاته. اي انّ السؤال أساساً لامعنى له من وجهة نظر العارف.

بتعبير آخر: يتصور الأشاعرة انّ «لا يُسأل عما يفعل» خاصة بمقام الفعل. لأنهم بعد ان وقعوا في مأزق شبهات الجبر من جهة ورؤيتهم انّ الانسان مكلف ومعاقب من جهة اخرى، اضطروا في عملية التوفيق بين الجبر والتكليف، الى تجويز «تكليف مالا يطاق». ولذلك وجدوا أنفسهم مجبرين على التشبث بـ «لايُسال عما يفعل» نافين أي نوع من أنواع الوجوب في مقام الفعل الالهي. ولذلك نراهم يقولون:

«إنّ من زعم أنّ العقل يدل على وجوب شيء، يفضي به الأمر الى إثبات الوجوب على الله سبحانه لأنهم يقولون إذا شكر العبد لله، وجب على الله الثواب، وأي عقل يقبل الوجوب عليه، ولا واجب إلّا بموجب وليس فوقه

---

١ ـ جامع الاسرار، ص ١٤٨. لاشك في ان براءة السيد حيدر من الاشاعرة، بسبب الجبر الذي يقولون به، وإلّا يكاد يكون كل الشيعة وحتى كبار متكلميهم، لم يذهبوا الى ما هو أبعد من توحيد العوام، وحتى انهم لم يتصوروا وحدة الوجود. ولذلك لا يمكن وضع الأشاعرة في مواجهة العرفاء لمجرد التفاوت السابق. وإلّا ينبغي ان تكون هذه المواجهة بين العرفاء المسلمين وكثير من علماء وفقهاء ومتكلمي الشيعة ايضاً.

سبحانه موجب»[١].

وبهذه الطريقة عطّلوا فعل الله عن الحكمة والعدل، وعطّلوا عقل الانسان من معرفة هذا النمط من المسائل، فضلاً عن تعريفهم الله تعالى كمبدأ جبار.

اماالعرفاء ومن خلال إصرارهم على حكمة الله وعدله، يعتقدون انّ «لا يُسأل عما يفعل» خاصة بمقام الذات، ولذلك تجعل من غير الممكن التساؤل حول الذات الالهية. فالسؤال يُثار إما عن العلة الفاعلية او عن العلة الغائية.وبما انّ ذات الله تعالى عين الوجود المطلق، ومبدأ كل شيء «هو الاول»، والهدف النهائي لجميع الأشياء «هو الآخر»، لذلك لا معنى للسؤال لا عن العلة الفاعلية ولا عن العلة الغائية[٢].

بينما يحكم الوجوب بنحو «يجب عن الله» وليس «يجب على الله»، جميع أفعاله تعالى.

د ـ الاصل الآخر الذي يُعدّ مكملاً للأصل السابق، يتعلق بغرض الله تعالى في الفعل. فالأشعري يعتقد انّ الله ليس لديه أي غرض في فعله. اما العارف فيعتقد بأنه ليس لديه أي غرض سوى ذاته. والحقيقة هي انّ الاثنين يشتركان في الأمر التالي وهو: ليس بمقدور ما سوى الله ان يكون غرضاً لفعل الله. غير انّ الرؤية الأشعرية على هذا الصعيد رؤية جامدة لديها صورة ساذجة عن قدرة الله المطلقة. اما الرؤية العرفانية فتتسم باللطف والعمق.

هـ ـ الأشعري والعارف كلاهما يتمسك بمطلقية الله في نفي التأثير عن غير الله، ويرى ان غيرته لم تدع مكاناً للغير. اما الأشعري فينظر الى الله كقدرة مطلقة، بينما يراه العارف وجوداً مطلقاً[٣].

---

١ ـ الاسفرايني، التبصير في الدين، ص ١٥٣.

٢ ـ تقريرات درس فصوص الحكم.

٣ ـ مشكاة الأنوار، ص ٦٢.

و ـ معرفة الله في الكلام الأشعري تبدأ من معرفة الكون، في مقام الإثبات والبرهان. اما الرؤية الكونية للعارف فتنبع من معرفته الالهية، ولذلك لا يحظى برهان الصديقين ـ الذي يعد أهم البراهين في العرفان النظري ـ بأيّ معنى عند الاشاعرة[١]، اي لا يفهمونه ولا يقبلونه.

ز ـ الأشعري ينظر الى العلاقة بين الله والعالم علاقة عليّة، كما انّ الصورة التي لديه عن العلية هي بالشكل الذي ينتهي الى البينونة بين العلة والمعلول، بينما يرى العارف العلاقة بين الله والعالم تجلياً، ويقول بأقرب ما يمكن من الارتباط بين الاثنين[٢].

ح ـ الاشعري يقول بأنّ العرض لا يبقى، وانه في حالة تغير مستمر. اما العارف فيعتقد بأنّ العالم بأسره ومع جميع جواهره، في حكم العرض، وأنه يأخذ صورة جديدة في كل آن. ويعبّرون عن هذه الفكرة بالخلق الجديد أو «لا تكرار في التجلي»[٣].

ط ـ الأشعري يقول بأنّ الحس يقول بعلية للظواهر، غير انّ العقل ينفي ان يكون للأشياء تأثير وعليّة. والعارف يعتقد بأنّ العقل يثبت للأشياء تأثيراً وعليّة. ولكن الكشف والشهود ـ الذي هو افق أسمى من أفق العقل ـ ينفيان العلية والتأثير عنها.

بتعبير آخر: المحورية الالهية الأشعرية متصلة بطور وراء طور الحس، والمحورية الالهية العرفانية متصلة بطور وراء طور العقل. وهذا ما أشار اليه الغزالي في كتاب المنقذ من الضلال.

فالأشعري يطرد العقل بفعل ظاهريته الكلامية وعدم اعتباره نهاية الطريق.

---

١ ـ نفس المصدر، ص ٦٣.

٢ ـ نفس المصدر.

٣ ـ الفصوص.

والعارف يطرده بفعل شهوده العرفاني.

الاختلاف بين الشهود العرفاني والخيال العرفاني

لربما يظهر بعض التوهم الذي ينبغي ازالته. فبما أنّ الاشعري لا يرى مؤثراً في الوجود غير الله، والعارف لا يرى وجوداً غير الله، فقد يتوهم البعض ان العرفاء قد أخذوا اصول الأشاعرة وبالغوا فيها ما استطاعوا.

يقول جيلسون:

«يعتقد بناونتورا[١] على صعيد اللطف والاختيار انه ينبغي على المتكلم في مثل هذه المواضع ان يعمل دائماً بالشكل الذي يظل بمنأى عن الخطر. فهو من الممكن ان يخطئ في حالتين: الاولى حينما يثق بالطبيعة بما يفوق الحد، والثانية حينما يبالغ في إسناد الامور الى الله، فكلما بالغتم في اسناد الامور الى الله، كلما قل تعرض تقواكم للخطر، ولكن من الممكن ان تصابون بالخطأ من خلال هذا العمل فيما يخص القوى الطبيعية واختيار الانسان. فالنظرية التي تُثقل الكفة الالهية من اجل الكشف بشكل اكبر عن فقرنا الى الله، اكثر انسجاماً مع الخضوع والتقوى، وأقل خطراً من النظرية الاخرى. والنتيجة هي انّ هذه النظرية حتى وإن كانت خاطئة إلّا انها لا تلحق الضرر بتدين المرء وطاعته. ولذلك فالأخذ بها افضل، واكثر ابتعاداً عن الخطر».

ثم يقول بلهجة الانتقاد:

«لو بدأتم بهذا الافتراض وهو الوقوف بعيداً قليلاً عن حدود الخطر، فما هي النقطة التي ستتوقفون فيها، بل لماذا تتوقفون اساساً؟ فإذا كان التقليل من تأثير الاختيار دليلاً على التقوى، فمعنى هذا اننا كلما قللنا منه أصبحنا اكثر تقوى،

١ـ شخصية بارزة في تاريخ العرفان النظري.

حتى يُعدّ سلب الاختيار بأسره دليلاً على أعلى درجات التقوى»[١].

ويبدو انه لم يتضح من خلال ما سبق الفرق بين التقوى والمعرفة وكذلك الفرق بين الزاهد والعارف، بينما هناك فرق كبير بين الاثنين. فكلام المتكلم تابع لدافعه وغرضه. فالدافع هو الذي يوضعه للدفاع عن الحق بأية طريقة كانت. اما كلام العارف فنابع من سر الوجود. اي انه يفصح عما يرى. لذلك حينما يتحدث عن التوحيد ووحدة المؤثر وينفي وجود ما سوى الله، فلا ينبغي خلطه مع الخيالات الشعرية وطاعات الزاهدين.

اذن فالفرق بين العارف الذي يتحدث في العرفان النظري والمتكلم الذي ينسج الكلام هو انّ الأول تابع للشهود والثاني تابع للدافع[٢]، حتى وإن كان ظاهر كلامهما واحداً.

اذن فالعارف لا يتعامل مع البرهان أساساً، كما يقول القيصري في مقدمته على الفصوص:

«فإنّ أهل الله انما وجدوا هذه المعاني بالكشف واليقين لا بالظن والتخمين. وما ذكروه فيه مما يشبه الدليل والبرهان انما جيء به تنبيهاً للمستعدين من الاخوان، إذ الدليل لا يزيد فيه إلّا خفاءً والبرهان لا يوجب عليه إلّا جفاءً، لأنه طور لا يصل اليه إلّا من اهتدى ولا يجده عياناً إلّا من زكّى نفسه واقتدى»[٣].

ويقول ايضاً:

١ـ نقد الفكر الفلسفي الغربي، ص ٥٨ ـ ٦٠.

٢ـ حينما يناقش الامام الخميني (رض) رفض الأشاعرة لقاعدة الواحد بهدف إثبات اختيار مطلق لله حسب زعمهم، يقول: «فكأنّ النتائج دعتهم الى قبول البراهين لا هي هدتهم الى النتائج». الطلب والارادة، ص ١١٣.

٣ـ مقدمة القيصري على الفصوص، ص ٤٠.

«وإثباتهم المعاني بالدلائل العقلية تنبيه للمحجوبين وتأنيسٌ لهم رحمة منهم عليهم، إذ كل واحد لا يقدر على الكشف والشهود ولا يفي استعداده بـإدراك أسرار الوجود»[١].

ويشير ابن العربي في الفصوص الى انّ علماء علم الكلام قد صاغوا هذا العلم لردع العدو، وليس لكي يصح في نفوسهم العلم بالله تعالى، ولذلك يلزم لطالب العرفان طريق آخر[٢]. ويقول أيضاً:

«فإنّ المتكلم لا حظ له في هذا العلم من كونه متكلماً»[٣].

ويقول أيضاً:

«وأعني بأصحابنا أصحاب القلوب والمشاهدات والمكاشفات لا العبّاد والزهّاد، ولا مطلق الصوفية، إلّا أهل الحقائق والتحقيق منهم. ولهذا يـقال في علم النبوة والولاية انها طور وراء طور العقل»[٤].

مما سبق يمكن استنتاج ما يلي:

أـ العلم بمؤثرية الله التامة، سر ربوبي ومن أسرار الوجود. وليس بـالأمر الذي يمكن الحصول عليه من خلال الخيال والوهم والجدل الكلامي، بـل ولا يمكن بلوغه حتى بالعقل والبرهان. وانما يمكن تحقق هذا العلم عن طريق السير والسلوك والكشف والشهود. فهو سرّ لا يصبح من نصيب كـل أحـد. ولذلك حينما يرى العارف أنْ لا مؤثر في الوجـود إلّا الله، يـقف عـلى أحـد الأسرار الربوبية وإحدى أكبر النعم الالهية، أي حقيقة التوحيد. فمعظم الناس محجوبون عن ذلك حتى ولو درَس بعضهم ودرّس لسنوات طويلة.

١ـ شرح القيصري على الفصوص، ص ٥٨.

٢ـ الفتوحات المكية، ج ١، ص ١٥٤.

٣ـ نفس المصدر، ج ٤، ص ١٦١.

٤ـ نفس المصدر، ج ٤، ص ١٦٢.

يقول آية الله «نجابت» في ذلك:

«تُعدّ عزة الله أحد اسباب عدم فهم الناس وانحجابهم عن الله. فالعزيز معناه موجود ذو عزة او عين العزة. فرغم ان الله أقرب الى الانسان من روحه، إلّا انه عزيز في الوقت نفسه، ولا يقع في مخيلة ومفكرة وتعقل مخلوقه. عزته تقتضي ان يحجب ذاته بنور ذاته، كي لا يتنعم غير أهل الله من هذه النعمة الجزيلة اللا متناهية بدون اذن حضرة الأحدية. فعزة الذات الربوبية ان تقع كلمة الحكمة وكلمة من كلمات السر الربوبي في يد غير أهلها، ناهيك عن التقرب الكامل والفهم التام لهذه المسألة»[١].

ب ـ ثمة بون شاسع بين العرفان والجدل الكلامي. وليس بمقدور أحد ان يقول بأنّ عرفان ابن العربي وأضرابه، بمثابة كلام اشعري متكامل. ولذلك لو قبلنا بأنّ الغزالي قد بلغ العرفان مع احتفاظه بمواقفه الكلامية، ينبغي القول بأن كلامه على صلة بالمساجلات والصراعات العقائدية والدفاع عن الدين والشريعة، وعرفانه على صلة بالخلوة عن الأغيار والجلوس مع الحبيب. وكل من هذين، ليس على صلة بالآخر. ولهذا نراه يتحدث في مواضع عديدة من كتابه «مشكاة الأنوار» عن الاختلاف والتباين في الاستعدادات في فهم الكلام العرفاني، وكيف كان يتحدث مع الآخرين بالمقدار الذي يدركونه[٢].

لذلك من السذاجة ان نعتبر العرفان نتيجة منطقية للشك في التأثير على الظواهر الطبيعية، او نتيجة منطقية للأشعرية.

يقول سعيد شيخ:

«من الجائز ان تلقي مثل هذه النظرة[٣] الانسان في الشك ازاء الظواهر

---

١ ـ تفسير آية شهد الله (التوحيد)، ص ٦١.

٢ ـ مشكاة الانوار، ص ٦٢ و ٦٤.

٣ ـ النظرة الأشعرية في عدم تأثير الظواهر الطبيعية.

الطبيعية، ولكن من الممكن ايضاً ان تهديه بنفس المقدار نحو معنى عرفاني حاد، اي حضور الله في جميع الأشياء. فهذا النوع من الريبية والعرفان ليس بالضرورة ان يكون متضاداً دائماً. فقد يؤدي الأول الى الثاني. وقد قيل أنّ هذا الأمر قد انطبق على الغزالي»[1].

هذا الكلام لا يصح إلّا اذا اعتبرنا العرفان، من نسج الخيال الزهدي، وليس شهوداً عرفانياً. فالاختلاف بين فهم الأشعري لعبارة «لا مؤثر في الوجود إلّا الله» وفهم العارف لهذه العبارة، كبير جداً. ولكن يمكن القول انّ اضافة بعض العناصر الى كلمات الأشاعرة يمكن ان تقترب من كلام الأشاعرة. وهذا هو ذات الشيء الذي وقع للغزالي. ومن اجل تسليط الضوء على هذه العبارة وتحديد تلك الاختلافات، ننطلق لدراسة آراء مالبرانش ومقارنتها بآراء المفكرين المسلمين.

مالبرانش والأشعرية والعرفان

تعرفنا من قبل على مالبرانش كمتكلم ووقفنا على ما لديه من تشابهات واختلافات مع الأشاعرة. وقد حان الوقت للحديث عن مالبرانش كعارف، وعما لديه من تشابه واختلاف مع العرفاء المسلمين[2].

ولسنا بصدد بحث: هل ما يتحدث به مالبرانش بهذا الشأن قد شهده‌ام لا، وانما نركز النظر على أقواله، وكذلك على استدلالاته في بعض الأحيان. اي ان بحثنا يدور حول عرفانه النظري وظاهر كلماته بهذا الشأن.

١ـ تاريخ الفلسفة في الاسلام، ج ٢، ص ٣٩.

٢ـ من أجل الاطلاع على كيفية تطور أفكار مالبرانش منذ مطلع شبابه وحتى ذروة نضجه، والذي يدعم قولنا في تحول الأشعرية الى عرفان، راجع:

Andre Robinet. System et exeistense, p. 7, pp. 483-489.

وبما أن العرفان النظري لا شأن له بالجدل، إذن من اجل الانطلاق من الكلام الى العرفان، لابد من قطع المراحل التالية بعد اجتياز الكلام الأشعري:
المرحلة الاولى، من الضروري وجود فلسفة في هذه المرحلة من اجل ان تكون قاعدة للاستدلال. غير انّ فلسفة المشائين غير قادرة على تلبية هذه الحاجة، بل ليس بمقدور هذه الفلسفة ان تفهم بسهولة معنى «لا مؤثر في الوجود إلّا الله». لذلك فبعد أنْ اشاح مالبرانش عن الفلسفة المشائية، انفتح على الفلسفة الاشراقية. ولا يُتوقّع من مالبرانش المحسوب على المذهب الاوغسطيني، سلوكاً آخر.

الغزالي هو الآخر، بعد ان صارع الفلسفة المشائية ووجّه اليها ضربات قاصمة، اتخذ اسلوباً يمكن أن يُعدّ اولى براعم الفلسفة الاشراقية[١].

يقول أبو العلاء العفيفي انّ الغزالي وخلافاً لاشتهاره كمقوّض للفلسفة، يُعدّ كتابه «مشكاة الأنوار» حجر الأساس، بحيث لو رُصفت فوقه الأحجار الاخرى، لظهر نظام فلسفي كامل ومنتظم[٢].

ولو كنّا قد رأينا من قبل وجود تشابه بين بعض أجزاء كتاب «طلب الحقيقة» لمالبرانش وبين «تهافت الفلاسفة» للغزالي، نرى هذه المرة ايضاً وجود تشابه ايضاً بين بعض اجزاء هذا الكتاب الاخرى وبين «المنقذ من الضلال» للغزالي. والذي يبرر هذا التشابه، وجود العنصر الاشراقي في هذين الكتابين.

ولو قبلنا بأنّ «المنقذ من الضلال» قابل للقياس بكتاب «الاعترافات» لاوغسطين (اوغسطينوس) ـ قدوة مالبرانش الكبرى[٣] ـ لكان هذا التشابه

---

١ ـ مشكاة الانوار، ص ٨.

٢ ـ نفس المصدر، ص ٣٦.

٣ ـ راجع: جلال الدين همائي، غزالي نامه، ص ٣٧١؛ نيكلسون، في التصوف الاسلامي وتاريخه، ص ١٤٠.

اكثر تبريراً. ولو رأينا كيف تأثر اوغسطين بالغنوصية، والمانوية، والافلاطونية، والافلوطينية، إلّا انه وجد ضالته في المسيحية آخر المطاف[١]، كذلك لو رأينا كيف مزج شيخ الاشراق بين الفلسفة الايرانية القديمة والآراء الافلاطونية والافلوطينية، ثم أوجد من خلال ذلك فلسفة جديدة في قلب التعاليم الاسلامية، لأخذ التشابه بين مالبرانش وشيخ الاشراق شهاب الدين السهروردي تبريراً أكبر.

ويعترف الغزالي بدوره بوجود تشابه بين أفكاره وأفكار الحكماء القدامى، رغم انه محل هذا التشابه على التوارد[٢].

توجد على أية حال وجوه اشتراك كبيرة بين فلسفة مالبرانش وشيخ الاشراق، بعضها عبارة عن:

أ ـ استخدام كلمة النور (Light) ومشتقاتها مثل Enlightment كثيراً في آثار مالبرانش، وتحدث كثيراً عن نور الحقيقة، وإشعاع النور في القلب الخ.

ب ـ لدى مالبرانش رأي في كيفية الابصار شبيه جداً برأي شيخ الاشراق، ويفرد على غراره فصلاً في طبيعة الرؤية البصرية[٣].

ج ـ لديهما وجهة نظر مشتركة في ماهية الجسم ونفي الصورة النوعية[٤].

د ـ كلاهما يستخدم فكرة «الروح الحيواني» للاشارة الى انفصال البدن عن النفس والتحامهما ايضاً[٥].

مالبرانش متأثر بديكارت في الفقرتين «ج» و «د». وديكارت لديه رأي

---

١ ـ جاسبرس: اوغسطين، ص ٥٠٦.

٢ ـ المنقذ من الضلال، ص ٣٨.

٣ ـ راجع: اصول فلسفة الاشراق، ص ١٢٩ و ٢٩٠.

٤ ـ نفس المصدر، ص ٢٣٥ و ٢٣٨.

٥ ـ نفس المصدر، ص ٢٧٢.

شبيه بشيخ الاشراق فيهما أيضاً.

هـ ـ كلاهما يعتقد انّ النفس والله الذي هو فوقها، ليس لديهما ماهية، بل هما وجود صرف. وقد وردت هذه الفكرة في عبارة شيخ الاشراق تحولت الى اصل في الفلسفة الاسلامية يقول «النفس وما فوقها انيّات صرفة».

مالبرانش حينما يتحدث عن معرفة الموجودات عن طريق المثل والتصورات يضع استثنائين هما: الأول النفس، والثاني الله[١]. ولذلك لا يتحقق علمنا بهما عن طريق العلم الحصولي وانما عن طريق العلم الحضوري.

يقول مالبرانش:

«بالعلم الحضوري نعرف الله والنفس. ومما قلته يمكن ان نستنتج: رغم انّ وجود انفسنا اوضح عندنا من وجود أجسامنا والجسميات، غير انّ معرفتنا بماهية انفسنا ليست بوضوح معرفتنا بماهية اجسامنا. وبذلك يمكن التوفيق بين رأي من يقول ليس هناك شيء أوضح من النفس ورأي من يقول ليس هناك شيء أقل معرفة من النفس»[٢].

ويقول الغزالي بأنّ النفس منزهة عن ان يحيط بها التوهم والخيال. وليس لها مقدار ولا كمية ولا تقبل القسمة، وليس لها لون[٣].

و ـ تم تعريف فلسفة الاشراق كما يلي:

«الاشراق ينتهي الى الفكر الافلاطوني الذي يعتبر المادة معادلة للشر... ولذلك يُعدّ الجسم شراً لأنه مادة، والنفس تسعى للتحرر من أسره. والتعاليم الاشراقية تنطلق في مجموعها لتطهير النفس وتوجيهها للوصول الى الأنوار العالية. وبما أنّ الجسم يحول دون هذا الهدف، من الضروري الهروب منه

1_ Edwards Paul, Vol. 5, p. 141.

2_ S. T. p. 287.

٣ـ كيمياء السعادة، ص ٥٠.

للتخلص والتحرر عقلياً»[١].

وورد ايضاً:

«النظرية الافلاطونية ترى انّ المادة شر، وينبغي التخلص منها. وقد هبطت النفس الى عالم الحس للخطأ الجوهري ومن الضروري تحررها من هذا العالم الذي هو سجنها»[٢].

ولو أضفنا الى هذا التعليم، التعاليم المسيحية وخاصة تلك التي تتعلق بالرهبانية، لتوصلنا الى كلام مالبرانش:

«خطيئة الانسان الاول هي انه قد أضعف اتحاد نفوسنا بالله الى درجة بحيث اضحى هذا الاتحاد لا يُستشعر إلّا من قبل اولئك الذين لديهم قلب خالص وذهن نيّر، لأن جميع اولئك الذين يلاحقون كالعمي أحكام الحواس وجذب الشهوات يعتبرون هذا الاتحاد وهماً وخيالاً. وعلى العكس لقد قوّت هذه الخطيئة الاولى وحدتنا مع أجسامنا الى درجة بحيث بدا لنا انّ هذين الجزءين وكأنهما جوهر واحد، بل جعلتنا أسرى للحس والشهوات حتى أخذنا نعتقد انّ جسمنا أهم هذين الجزءين اللذين نتألف منهما»[٣].

ومن هنا يتضح لماذا أخذ مالبرانش ينزع كثيراً نحو ديكارت وثنويته، رغم ميوله الاشراقية والاوغسطينية هذه، لأنّ «ديكارت» بدا في نظره اكثر قدرة من اوغسطين على تبيان النفس والجسم والتمييز فيما بينهما[٤].

المرحلة الثانية: المرحلة الثانية الضرورية للانطلاق من الكلام الى العرفان ووحدة الوجود والتي نراها بوضوح في مالبرانش هي نوع معرفة الله التي تقوم

١ـ فلسفة الاشراق، ص ٢٦٩.

٢ـ نفس المصدر، ص ٣٠٨.

3_ S. T. xx.

4_ S. T. xxvi.

على مبدأ إصالة الوجود وقاعدة «بسيط الحقيقة»، والتي يمكن ان ندعوها في فلسفتنا بالانطلاق من فلسفة الاشراق الى الحكمة المتعالية.

وأهم براهين مالبرانش على وجود الله، برهان علم الوجود، او برهان الصديقين حسب تعبيرنا. فهو يعتقد بإصالة الوجود، ويعتبر كل ما هو موجود بالإصالة، وجوداً (Being)، في حين يعتبر الماهيات شكل الوجود (mode of Being)[١].

يقول مالبرانش في موضع آخر: «كل شيء في العالم إما وجود او شكل من الوجود»[٢].

ويتحدث عن قاعدة «بسيط الحقيقة» بشكل رائع قائلاً:

«هو (الله) بسيط مع انه شيء واحد وكل شيء. كمال جمع في ذاته جميع الكمالات، لقد جمع في ذاته جميع كمالات المادة رغم انه ليس مادياً... ولديه جميع كمالات النفوس المخلوقة بدون ان يكون نفساً بالمعنى الذي لدينا في الذهن. اسمه الحقيقي «موجود من هو موجود»، اي انه وجود مطلق، وكل الوجود، ووجود غير محدود وعام»[٣].

وسبق ان اشرنا الى مسار صدر المتألهين (ملا صدرا) من تشكيك الوجود الى الوحدة الشخصية للوجود، ومن العلية الى التجلي. ولا تصح قاعدة «بسيط الحقيقة» سوى على اساس «حمل الحقيقة والرقيقة». فتمهد الأرضية للقول بوحدة الوجود.

يقول الاستاذ جوادي الآملي:

«محور الاتحاد يكون بيد المحمول سواء كان ذلك في حمل المواطاة او في حمل

1_ D. M. 102.

2_ S. T. p. 244.

3_ D. M. p. 26.

الحقيقة والرقيقة، وفي حمل المواطاة يتحد الموضوع بالمحمول بكل ما لديه وما ليس لديه. «زيد قائم» لا ينسجم مع «زيد قاعد»، ولكن «هو ظاهر» يمكن ان ينسجم مع «هو باطن». طبعاً حمل الحقيقة والرقيقة يتم في محور الوجود لا في محور الماهيات. العلة والمعلول يمكن حمل أحدهما على الآخر طبقاً لحمل الحقيقة والرقيقة»(١).

بتعبير آخر: لو فَهمت قاعدة «بسيط الحقيقة» على الوجه الصحيح، لتم التوصل الى الأمر التالي: «الله داخل في الأشياء لا بالممازجة وخارج عنها لا بالمزايلة».

وقد اقترب مالبرانش من خلال قاعدة «بسيط الحقيقة» من وحدة الوجود. فهو يعتقد ان الله وجود بلا نهاية وغير محدود ولا بشرط. اما سائر الموجودات فيراها وجوداً محدوداً ومقيداً ومشروطاً. ويعتقد انّ المطلق مع المقيّد دائماً، بل عين المقيد:

«لقد عرّفتم الله كما عرّف نفسه حين تحدثه مع موسى. فالله ذلك الذي موجود. الوجود المطلق (Being without restriction) أو مطلق الوجود (Being)، معنى الله»(٢).

ويقول أيضاً:

«ليس النفس وحدها التي لديها تصور عن اللا نهاية (الله)، بل انّ تصور اللا نهاية مقدم على كل تصور للوجودات المحدودة، لأننا نتصور الوجود المحدود من خلال تصور الوجود المطلق فقط. ومن أجل تصور الوجود المحدود ينبغي حذف شيء من هذا التصور العام... فجميع هذه الموجودات الخاصة ليس لديها سوى سهم من مفهوم اللا نهاية العام. فمثلما لا يفصل الله وجوده عن المخلوقات،

---

١ ـ تقريرات درس الفصوص.

2_ D. M. 204.

فكل موجود ليس لديه سوى سهم غير تام من الوجود الالهي»[١].

ويقول أيضاً:

«لذلك تلاحظون انّ جملة «الله موجود» أوضح بذاتها من اية جملة اخرى، بل انها ببداهة جملة «انا افكر إذاً أنا موجود». فضلاً عن ذلك، ما المراد بالله؟ لأن الله، والوجود، واللا نهاية، شيء واحد»[٢].

وهكذا يظهر كم هو قريب في أفكاره من وحدة الوجود، والغريب طرحه لفكرة الكثرة في الوحدة، والوحدة في الكثرة، واعتقاده بأنّ الله الذي هو وجود مطلق لا نجده بلا تعيّن، وانما هو مع التعينات دائماً:

«انتم ترون ماهية الله بشكل مبهم ومن بعيد. فأنتم لا تجدونه كما هو. ورغم انكم ترون اللا نهاية او الوجود بلا محدودية، ولكنكم تجدونه بطريق غير خالص، اي مع التعينات»[٣].

ويقول كذلك:

«بما انه لا يوجد لا ماض ولا مستقبل بالنسبة لله، فهناك فعل خلّاق أزلي، وهذا الفعل غير قابل للتغيير»[٤].

وجميع تلك الكلمات التي تنم عن وحدة الوجود، نراها في رسالة «مشكاة الأنوار» للغزالي.

المرحلة الثالثة: هذه المرحلة هي مرحلة الحب، وهي المرحلة التي تقرّب «مالبرانش» الى عرفان ابن العربي ومولانا ومن هم على خطاهما من العرفاء. ففي هذه المرحلة يختفي الحديث حول المعرفة والعقل، وتتعالى نبرة الحديث

1_ S. T. p. 232.

2_ D. M. 204.

3_ D. M. 205.

4_ Cop. p. 200.

عن السكر والنشوة والجنون. ولا وجود في هذه المرحلة لكلمات الزهد والخشية والارتياض، بل تعلو نغمة حديث الحب الذي يحرق المحب ويوصله الى الفناء.

هذه المرحلة لا تفتح أبوابها لا بوجه الحكيم ولا الزاهد الجاف، ولا العابد المتحجر، ولا يتعالى في أجوائها سوى الحديث عن فن الحب واسلوب العشق.

هذه المرحلة، مرحلة ابن العربي ومولانا، والتي ليس بمقدور الغزالي ان يصل اليها إلّا بعد قطعه مسافةً طويلة.

وحينما أقبل الغزالي على العرفان والتصوف اقبل بعين المتفرج. فألمه ألم المعرفة لا ألم الحب. فكان يريد الوصول الى العرفان برياضة جافة وقاسية. فمثلما كان بوده أن يرى ماذا يقول المتكلم، كان بوده ان يرى أية عقيدة لدى الصوفي والعارف. وهذه الحقيقة قد اعترف بها في كتابه «المنقذ من الضلال»[1].

فالغزالي إن قد دخل التصوف متفرجاً باحثاً لا محبّاً عاشقاً. وكان يتابع العرفان العملي من اجل الوقوف على صحة أو سقم الآراء الصوفية، ولذلك لم يفهم من الرياضة في آخر المطاف سوى الزهد.

مالبرانش هو الآخر كن زاهداً من الدرجة الاولى، ولذلك نراه يقول:

«اولئك الذين يريدون الاقتراب من الحق للاستضاءة بأنواره، عليهم حرمان أنفسهم من اللذائذ. وعليهم تجنب كلّ ما يؤثر على النفس ويفرض عليها الغفلة بواسطة اللذة. لأننا إذا اردنا سماع كلمة الحق، ينبغي ان تكون مشاعرنا وعواطفنا مطمئنة. والعزلة عن الدنيا والاستهانة بها، أمر ضروري من أجل تسامي الروح وحفظ القلب»[2].

ورغم ذلك لم يكن مالبرانش في غفلة عن الحب.

---

١ ـ ص ٢٤.

2_ S. T. p. 314.

إله الغزالي، قهار وعبوس، ويغلبُ غضبُه رحمـتَه. وهذا هو ذات الإله الذي تصوره التوراة. غير انّ «مالبرانش» قد تجاوز إله التوراة وبلغ إله الانجيل، حيث تعرّف على الحب والرحمة: «ينبغي ان نحبّ الله بكل قوّتنا»[١]. وقال مالبرانش انّ هذا الدرس قد تعلّمه من عيسى الذي رأى بني اسرائـيل لا يـفهمون مـن الدين سوى الأحكام والشريعة فقال: «فأحبِبْ الربَّ الهك بكل قـلبك وكـل نفسك وكل ذهنك وكل قوتك». (مرقس، ١٢/ ٣٠)[٢].

ولم يكن حبه لله طمعاً بالأجر والثواب والجنة:

«حبنا لا يليق بالله إلّا إذا أحببناه لأنه يستحق الحب»[٣].

ومن أجل ان نحب الله حباً تاماً يقول:

«لا يكفي فقط ان نفضّله على كل شيء، بل من الضروري ان نحمده وحده فقط في كل شيء، وإلّا فلن يكون حبنا كاملاً كما ينبغي، ولن يتجه جميع الحب الذي أودعه فينا نحوه. من اجل ان نعطي جميع احترامنا لله لا يكفي ان نعبده كقدرة مطلقة وان نخشاه أكثر من مخلوقاته. وانما ينبغي ان نعبده وحده ونخاف منه وحده. فلابد من اتجاه جميع احترامنا اليه لأنّ العزة والجلال، خاصّان بـه وحده»[٤].

ويقول:

«ينبغي ان نعرف دائماً تلك اليد التي تفيض علينا خيراً وتختفي عـن عـقلنا تحت غطاء الظواهر الحسية. فعلينا ان نحبه ونعبده»[٥].

1_ E. S. T. p. 672.

٢ـقس هذه الآية الانجيلية بالآية القرآنية الكريمة: «والذين آمنوا أشد حبّاً لله».

3_ S. T. p. 311.

4_ E. S. T. p. 681.

5_ S. T. p. 311.

ومن أجل ان نراه في كل شيء ومن أجل أن نحبه، يتحتم ان تكون لدينا رؤية عظيمة ومعرفة عميقة.

ولو تحققت مثل هذه المعرفة ونبض في القلب مثل هذا الحب، تقبل ذلك القلب كل صورة وأصبح دين ذلك العارف دين الحب. وقد قال ابن العربي في ذلك:

أدين بدين الحب أنّى توجّهتْ   رَكائبه فالحب ديني وايماني[1]

ويفسّر ابن العربي مقالته هذه بقوله:

«هذا يشير الى قوله تعالى فاتبعوني يحببكم الله... وهذا مخصوص بالمحمديين»، لأنه يعتقد ان الرسول محمداً ﷺ فضلاً عن بلوغه لمقامات سائر الانبياء، فقد حاز مقام الصفي والنجي والخليل حتى بلغ مقام الحبيب أيضاً: «ان الله اتخذه حبيباً أي محباً ومحبوباً»[2]. ولذلك فقد اقتدى بالرسول محمد ﷺ فيما ذهب اليه.

اما مالبرانش فقد اقتدى في معظم المسائل العرفانية ـومنها مسألة الحبـ بمقتداه اوغسطين. فأوغسطين يرى:

«لو نُظر للانسان من اية جهة لوُجد أنه ارادة. وعمق الارادة هو الحب. فالحب جهد من أجل الوصول الى شيء ليس لدينا. فكما يحرك الشيء الثقيل الأجسام حينما يرتطم بها، كذلك يحرك الحب الأرواح... فالحب هو الدافع خلف كل عمل حتى العمل السيىء، وليس بمقدور الانسان ألّا يحب وإلّا لدبّ اليه الكسل والموت وأضحى جديراً بالاحتقار والشقاء. وليس من واجب الانسان أن يطفىء شعلة الحب الخطر. وما يُطلَب منه هو: طهِّر الحب... احبب الشيء الذي يستحق الحب. وكلّ حب لائق بمثابة حب الله. ولا نستطيع ان نصل الى

---

١ ـ ترجمان الاشواق، ص ٤٣.

٢ ـ نفس المصدر، ص ٤٤.

الله إلّا عن طريق الحب»[١].

اذن، بعد قطع هذه المراحل الثلاث وإضافة عناصر معرفة النفس، ووحدة الوجود، والحب، تكتمل الرؤية الكونية عند مالبرانش وتتحول ظرفيته الكلامية الى ظرفية عرفانية ومحورية الهية عرفانية.

---

١ ـ اوغسطين، ص ٩٦ ـ ٩٧.

الفصل الثاني

الظرفيـــة والعرفـــان

أ ـ معرفة الانسان

تقوم فلسفة مالبرانش على نظريتين: الاولى، الظرفية Occasionalism، والثانية، الرؤية في الله. وتُعدّ الثانية إفرازاً للاولى. ومعنى هاتين النظريتين وكما رأينا هو انّ جميع قوى الانسان الحركية والادراكية، بيد الله تعالى، وأن الله تعالى هو الذي يتولى جميع أعمال الانسان من حركة وادراك. ويقتضي هذا الكلام ان يكون الانسان لا شي وأن يكون الله كل شيء.

يقول مالبرانش:

«لو اقتطعنا النفس عن الله، فلن يكون هناك شيء أشدّ اضطراباً وحيرة منها. فماذا باستطاعتها أن تفعل بدون الادراك والفعل وبدون الحركة والحب. وأنّ كلمة الله وحكمته، هي العقل العام لجميع النفوس. وهذا الحب الذي يحب الله بواسطته نفسه، هو الذي يوجّه جميع الحركات نحو الخير والكمال المطلقين[١].

ويقول أيضاً:

1_ N. G. p. 169.

«نحن لا شيء بدون الله، وبدونه لا نعلم أي شيء، ولا نفعل أي شيء، ولا نريد أي شيء، ولا نحس أي شيء. فهو كلّنا»[١].

ويقول كذلك:

«انه حاضر فينا بشكل مبهم وغير محسوس ويؤثر فينا بحيث لا نعرف عنه شيئاً»[٢].

وقد يخطر بفعل هذه الكلمات الخاطر التالي في الذهن وهو انّ هذه الآراء لا تختلف عن التقارن الأشعري الذي لا يوحي سوى بمعنى الجبر. ويعتقد ماجد فخري هذه الكلمات والآراء تنتهي الى الجبر الكامل:

«ليس مبالغة لو قلنا بأنّ بعض المفاهيم الاسلامية البارزة كالجبرية، والتوكل المطلق على الله، والتخلي عن الجهد الشخصي، والاعتقاد بالاستعلاء الالهي المطلق، لا تتحقق بدون تسليط الضوء على المذهب الظرفي Occasionalism»[٣].

ويقول أيضاً:

«في هذه الرؤية للعالم، يحكم الله العالم كملك قهار بينما لا يلعب الانسان سوى دور دمية متحركة، يؤدي الأوامر القدرة المطلقة مستسلماً، أصماً، أعمى»[٤].

١ ـ الاختلاف بين الجبر الأشعري وقرب النوافل

ينبغي الرد على كلام أمثال ماجد فخري بأنهم يتجاهلون عناصر الحب، وتجلي الوحدة، والقرب والمعية في الرؤية العرفانية.

1_ S. T. p. 366.

2_ S. T. p. 368.

3_ Isl. Occ. p. 7.

4_ ibid, p. 14.

فالجبر منبثق من الثنوية والاغتراب. أما العارف فلا يرى شيئاً سوى الوحدة والحب. ويمكن ان تظهر هذه الوحدة في صورتين: الاولى وحدة المحب والمحبوب، والثانية وحدة المظهر والظاهر.

وحدة المحب والمحبوب: وقد يعبَّر عن هذه الوحدة بالاتحاد في بعض الأحيان. فورد في «لب لباب المثنوي»:

«في الاتحاد يتحد المحب والمحبوب، ويصطبغان في مصنع صبغة الله «ومن أحسن من الله صبغة». وهذا الاصطباغ بلا لون، لأنّ اتحاد المحب والمحبوب، يتم من خلال الحقيقة لا عن طريق الصورة... اذن فالاتحاد حالة استغراق العاشق في حضرة المعشوق بحيث لا يظهر في نظر الشهود غيره. وهذا نهاية العشق»[١].

والى هذا الاتحاد يشير الحلاج بقوله:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا

ولهذا السبب يرى جلال الدين الرومي إمكانية حل مشكل القضاء والقدر بالحب[٢].

وحدة الظاهر والمظهر: ويشار الى هذه الوحدة بوحدة المتجلي والمتجلي له أيضاً. وتكمن في هذه الوحدة، تلك النقطة الظريفة الموجودة في عملية الانتقال من الأشعرية الى العرفان. فمالبرانش كان قد أثبت ان كلا قوانا الادراكية والحركية، بيد الله. والانسان ليس سوى هذ القوى. ولذلك يعتقد مالبرانش:

«نظراً لتعلق وجود وفعاليتنا ومعرفتنا بالله، فنحن متحدون به في واقع الأمر. وطُرح المفهوم العرفاني للاتحاد بالله في فلسفة مالبرانش بالاستدلال وكذلك بالتعصب، بصفته نتاجاً للعقل والدين»[٣].

---

١ ـ لب لباب المثنوي، ص ٤٠٦.

٢ ـ المثنوي، الكتاب الخامس.

3_ Edwards Paul, Vol. 5, p. 140.

ويقول مالبرانش بهذا الشأن:

«يظهر ارتباط نفوسنا بالله، في جميع أعمالنا الخاصة، سواء كانت تلك الأعمال التي من الضروري إسنادها اليها، او المعرفة التي لدينا عن الأشياء في الذهن. دعونا ان تكون لدينا هذه النظرة وهي انّ الله عالم النفوس، مثلما انّ العالم المادي عالم الأبدان. فالنفوس تحصل على تغييراتها من قدرته. وفي حكمته[1] يجد الجميع معقولاتهم وتصوراتهم. وعن طريق حبه يحصلون على دوافعهم. وبما أنّ قدرته وحبه، ليس سوى ذاته، إذن تعالوا لنعتقد كالقديس بولس: «انه غير بعيد عن كلٍّ منا. ففيه حياتنا وحركتنا وكياننا». (اعمال الرسل ١٧/ ٢٧ـ٢٨)»[2].

يستنتج مالبرانش من هذه الآية الانجيلية، الاتحاد مع الله، ويقول:

«انّ النفس قد خُلقت في صورة الله ولصورة الله (Image of God)، وليس كصورة للجسم»[3].

ويقول أيضاً:

«صحيح انّ الروح مرتبطة بالجسم وصورة له، ولكن صحيح أيضاً بأنّها متحدة مع الله اتحاداً وثيقاً جداً. فقد يُقطع ارتباطها مع الجسم، غير انّ ارتباطها بالله ضروري بحيث لا يمكن تصور ان يخلق الله نفساً بدون هذا الارتباط»[4].

ويقول كذلك:

«اتحاد النفس بالجسم الذي نتحدث عنه، كلام عرفي، وإلّا فالنفس غير متحدة إلّا مع الله فقط»[5].

1_ Wisdom.

2_ S. T. p. 235.

3_ S. T. xix.

4_ S. T. xix.

5_ S. T. xxii.

هذا المعنى من القرب الذي ينتهي الى الوحدة، ورد في العرفان الاسلامي تحت عنوان «قرب النوافل». ومعنى هذا القرب ـ وكما ذكرنا ـ هو انّ القوى الادراكية والقوى التحريكية، بيد الله. وورد في الحديث القدسي الصحيح:

«لا يزال العبد يتقرب اليّ بالنوافل حتى أحبه. فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده الذي يبطش به ورجله الذي يمشي به»[١].

وهكذا نرى التحدث عن السمع والبصر (القوى الادراكية)، وعن اليد والرجل (القوة الحركية).

ولابد من الاشارة الى تحدث القرآن الكريم عن أربعة انواع اخرى من القرب وهي:

الأول: مطلق القرب «وإذا سألك عبادي عني فاني قريب».

الثاني: القرب النسبي الى الآخرين «نحن أقرب اليه منكم».

الثالث: القرب الوريدي «نحن اقرب اليه من حبل الوريد».

الرابع: القرب النسبي الى الشخص نفسه «واعلموا انّ الله يحول بين المرء وقلبه».

ولو أضفنا اليها القرب السابق، اي «قرب النوافل»، لكان المجموع خمسة.

يقول ابن العربي في هذا القرب الأخير:

«فالقرب الالهي من العبد لاخفاء به في الاخبار الالهي، فلا قرب أقرب من أن تكون هويته عين أعضاء العبد وقواه، وليس العبد سوى هذه الأعضاء والقوى. فهو (أي العبد) حق مشهود في خلق متوهم».

١ـ ورد هذا الحديث بالشكل التالي أيضاً: وانه يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ولسانه الذي ينطق به ويده التي يبطش بها». (الكافي، ج ٢، ص ٣٥٢).

ويقول القيصري في شرح هذه الجملة الأخيرة:

«أي ظاهرة في صورة خلق متوهم، وهي الصورة الظلية. وأنّ كل ما يدرك ويشهد فهو حق. والخلق متوهم لأنّ الحق هو الذي تجلّى في مرايا الأعيان، فظهر بحسبها في هذه الصورة. فالظاهر هو الحق لا غيره»[١].

وهكذا نرى ان هذا القرب، ليس قرباً بالمعنى المتعارف، وانما هو وحدة، ونتاج التجلي والظهور[٢].

٢ ـ هل قرب النوافل، خاص بالعرفاء فقط؟

وجود هذا القرب عام للجميع، وشهوده خاص بالعرفاء. بتعبير آخر: هو ذات السر الربوبي الذي لا يصبح من نصيب كل أحد بسهولة. والفرق بين العارف وغير العارف، ليس في وجود او عدم وجود هذا القرب، وانما في شهوده وعدمه.

فلا شهود لمن لم يعبر الحس والوهم والخيال، بل وحتى لمن لم يعبر العقل الى ما وراء العقل. وقد قال ابن العربي ان قرب النوافل غير مختص بالكمّل. فالفرق بين الكمّل وغير الكمل، يتمثل في الشهود وعدمه[٣]. وأشار «الفتوحات» الى هذا الموضوع أيضاً[٤].

ويعبّر العرفاء عن مقام شهود هذه الوحدة بمقام الفناء. غير أن الفناء ليس معناه زوال التعين او اختفاء المتعين، وانما معناه عدم رؤية الفاني لنفسه، وانكشاف الواقع، وتبدل صفة المخلوق الى صفة الخالق.

---

١ ـ شرح الفصوص، ص ٢٤٨.

٢ ـ لابد من التفريق بين هذه الوحدة وبين الحلول، والاتحاد، والتجافي، حيث يبقى الغير في هذه المفاهيم الثلاثة الأخيرة، وهو مالا ينسجم مع الوحدة.

٣ ـ شرح الفصوص، ص ٢٣٦.

٤ ـ الفتوحات المكية، ج ١، ص ٢٠٣ و ٤٣٤.

ويتحدث ابن العربي عن الاختلاف بين العارف وغير العارف كما يلي:

«فالخلق معقول والحق محسوس مشهود عند المؤمنين وأهل الكشف والوجود، وما عدا هذين الصنفين فالحق عندهم معقول والخلق مشهود».

ويوضح «القيصري» عبارة «ماعدا هذين» قائلاً:

«وهم المحجوبون كالحكماء والمتكلمين والفقهاء وعامة الخلائق سوى المؤمنين بالأولياء وأهل الكشف»[١].

ويقول ابن العربي أيضاً:

«كذلك المتحقق منا بالحق تظهر صورة الحق فيه أكثر مما يظهر في غيره (لأجل صفائه)»[٢].

فالذين هم أكثر ظلمة، قلّما يظهر فيهم هذا النور، والشفافون المصطبغون بالصبغة الالهية، يظهر فيهم هذا النور أكثر من غيرهم وينفعون به الآخرين اكثر من غيرهم:

رقّ الزجاج ورقّت الخمر فتشاكلا وتشابه الأمرُ
فكأنّما خمر ولا قدح وكأنّما قدح ولا خمرُ

فحينما يفنى الجانب البشري يظهر الجانب الالهي.

يقول مالبرانش:

«كلما ازداد اتحاد النفس بالله، أصبحت أكثر صفاءً، واشد نوراً، وأقوى، وأوسع، لأنّ هذا الاتحاد يؤلف كمالها النهائي. وكلما ازداد اتحادها بالجسم وتقوى، نزعت نحو الفساد، وعمى القلب، والضعف، والمحدودية، لأنّ هذا الاتحاد مصدر جميع نقصه»[٣].

١ـ شرح الفصوص، ص ٢٣٨.

٢ـ شرح الفصوص، ص ٢٤٨.

3_ S. T. xxxiii.

٣ـ لماذا لا يُتاح شهود هذا القرب لكل أحد؟

ثمة عدة أسباب تقف وراء عدم وضوح هذا الأمر في كل وقت ولكل شخص أهمها: اولاً العزة الربوبية وسبق ان تحدثنا عنها، وثانياً الغيرة الالهية. ويقول ابن العربي في الفصوص بما أن الله تعالى غيور، فإنه لا يفشي أسراره لكل أحد. فلولا غيرة الله لكان يفصح عن أسراره جميعاً وحينذاك لا تبقى كرامة لأحد. وقد سميت الغيرة بالغيرة لأن صاحبها لا يفشي أسراره للغير، وحينما يتحد المحب مع المحبوب، لا يبقى آنذاك غير، فتنكشف الأسرار[١].

فضلاً عن هذين السببين، هناك سبب آخر وهو ان ثمة نفعاً في غفلة غير اهل الله، يدفع أهل الله نحو عدم البوح بالسر الربوبي في كل مكان وزمان، ولكل أحد.

يقول آية الله «نجابت»:

«ثمة سرّ يوجِد لدى الطالبين المشقة في السلوك او التعب في السير... فبدون إذن صاحب البيت لا تتاح معرفة ما في البيت. «العلم نور يقذفه الله في قلب من يشاء». فصاحب البيت حضرة ملك الملوك يوجد في المرحلة الاولى العلم في القلب، كي تتوفر لدى العبد بواسطة هذا العلم أهلية الأسرار، وكي يتحرك بواسطة هذا النور حتى لا يحترق في السير، ويستعد للمراحل التالية بدءاً بمرحلة الوجد ـ التي هي فوق العلم ـ وانتهاءً بحق اليقين. فلو لم يُحجب المؤمنين من سرّ الأحدية، فمن الممكن ان يفقدوا قلبهم منذ البداية ولا يبلغوا المنزل، ولو قُدِّر لهم بلوغ المنزل لبلغوه ناقصين.

الحكمة الربوبية تقتضي ان يُعطي الله تعالى نوره بصورة علمية اولاً ثم بصورة الوجد ثم بصورة اليقين، كي لا يتعثر الطالب الضعيف في الطريق بسبب

١ـ شرح فصوص الحكم، ص ٢٥٢.

ضعفه ولا يُحرم من نعمة معرفة الله... ﴿ألم تر الى ربّك كيف مدّ الظلّ ولو شاء لجعله ساكناً﴾، ولو لم يمد الله الظل لما حصل في الأرض حاصل وعطاء... لهذا لم يجعل النور في قلوبهم متجلياً باستمرار، بل في بعض الأحيان. ولذلك يقول عبد الله الانصاري: رحمة الله تأتي فجأة... فينبغي على كل طالب ان يصبر، فمن صبر ظفر. الصبر مرّ ولكن ثمرته حلوة»[١].

ويقول في تفسير «قائماً بالقسط»:

«أفضل مصداق لقيامه تعالى بالقسط هو جعل المخلوقات محجوبة عن كيفية الخلقة والعلاقات فيما بينها... فلو ادركت المخلوقات انها «لا محض» ولا شيء، فمن الممكن ان تضطرب حياتها اليومية، ولا تتابع حياتها المادية، فلا تبلغ لا المادة ولا المعنى»[٢].

ويقول جلال الدين الرومي في «فيه ما فيه»:

«العالم قائم بالغفلة، ولولا الغفلة لما قام هذا العالم. فالشوق الى الله، وذكر الآخرة، والسكر، والوجد، معمار ذلك العالم. ولو ظهر هذا كله لذهبنا الى ذلك العالم ولما بقينا هنا، ويريد الله ان نبق في هذا العالم من أجل أن يظل العالمان. ولذلك وضع الغفلة والصحوة من أجل ان يكون كلا العالمين عامراً»[٣].

اذن يحصل قرب النوافل ومعية الحق تعالى لجميع الناس، غير انّ العارف يشهد ذلك فينتبه، فهذا الأمر فناؤه وموته الاختياري وتقويض دنياه، ولأنّ «الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا»، ينبغي عليهم أن يموتوا كي يروا.

ويقول مالبرانش بهذا الشأن:

«لو لم يعمل الله طبقاً لقوانين عامة، لما بذل أحد أي جهد، وبدلاً من

١ـ تفسير آية «شهد الله»، ص ٦٨.

٢ـ نفس المصدر، ص ٧٤.

٣ـ فيه ما فيه، ص ١٠٩.

ان استخدم السلّم في النزول، أُلقي بنفسي من النافذة بذريعة الثقة بالله»[١].

ولا ريب في ان كلمة مالبرانش هذه، يفصلها بون شاسع عن كلمات العرفاء التي اوردناها قبل ذلك، ولكنها تكشف على أية حال عن حكمة في بقاء نظام الحياة الدنيا.

٤ـ الاختلاف بين جبر المتكلم وجبر العارف

مما سبق يتضح الاختلاف بين الجبر والتوحيد الأفعالي. فإذا تحدث العارف عن الجبر في بعض الأحيان، فإنّ لديه رؤية اخرى، ويركز اهتمامه على شهود الوحدة[٢].

«الجبر أربعة أنواع: جبر جزئي وهو ضد الاختيار. وينبغي على السالك في بداية الحال ان يعلم بأن لدى النفس اختياراً ينبثق عنه الأمر والنهي والوعد والوعيد حيث «ان النفس لأمّارة بالسوء»، والأمر ليس بدون اختيار، والانسان وإن كان مجبوراً إلّا انه لا يعلم بمجبوريته. وجبر التيقن وهو مرتبة توحيد الأفعال. وجبر التخلق، وهو مرتبة توحيد الصفات ويشاهد أصحاب هذه المرتبة مجبوريتهم. والجبر الكلي ويدعى بجبر التحقق ايضاً، ويتحقق فيه البقاء بعد الفناء لأخص الخواص، فيصبح الجابر والمجبور شيئاً واحداً، فيظهر فيه إختيار كالاختيار الظاهر في البداية»[٣].

1_ N. G. p. 20.

٢ـ ولو سمعت من العرفاء شطحيات مثل «أنا الحق» و «يا سبحاني ما أعظم شأني»، فهم يعنون شهود تلك الوحدة. ويقول السبزواري ان بعضهم لم يستطع ان يجمع جمعاً سالماً بين مقام الوحدة والكثرة، فأقبل على جمع التكسير، فصدرت عنه مثل هذه الكلمات.

٣ـ لب لباب المثنوي، ص ٦١.

٥ـ كسب الأشعري وكسب العارف

في الآثار العرفانية لشخصيات كابن العربي، نلاحظ استخدام مفردة «الكسب» لتسليط الضوء على كيفية إسناد الفعل الى العبد. وقد استُخدم «الكسب» بمعان عديدة. وقد أفرد الشعراني في «اليواقيت» فصلاً لاستعراض آراء ابن العربي في «الفتوحات» حول حقيقة «الكسب»[١]. وأشار ابن العربي والقيصري في «الفصوص» و «شرح الفصوص» الى بعض المفاهيم التي تعطي معنى الكسب، والى نفس مفردة الكسب في بعض الأحيان[٢]. ولابن الفناري تصريحات بمسألة الكسب في بعض مواضع «مصباح الأنس»[٣].

ابن العربي لديه مواقف مختلفة بشأن هذه المسألة. فتارةً يعطي الحق للمعتزلة، وتارة اخرى يتفق مع الاشاعرة في القول بالكسب، وتارة ثالثة يعطي الحق للجبريين. بينما نراه يعطي الحق للجميع في بعض الأحيان، ويخطّىء الجميع في احيان اخرى. غير انّ معظم آرائه تكاد تكون شبيهة برأي الأشاعرة في موضوع «الكسب»[٤].

ويقول ابن العربي انّ إثبات القدرة للممكن إدعاء بدون برهان ويصف الأشاعرة بأنهم يثبتون القدرة للممكن ولكنهم ينفون الفعل عنه في الوقت نفسه[٥].

ويقول الشعراني في الأشاعرة نقلاً عن بعض مشايخ العرفان:

«قوم لا يشهدون ويشعرون، وهم الأشعرية، منعهم حجاب القول بالكسب

١ـ اليواقيت، ص ١٣٩ـ١٤٨.

٢ـ راجع: شرح الفصوص، ص ٢١٥ و ٢٧٠.

٣ـ راجع: مصباح الأنس، ص ٤٢ و ٢٤٥.

٤ـ راجع: الفتوحات، ج ١، ص ١٨٢ و ج ١، ص ١٩١.

٥ـ راجع: الفتوحات، ج ١، ص ١٩٢ و ج ٩، ص ١٧٥.

عن الشهود. وكل هؤلاء الطوائف الثلاث (اي المعتزلة، والجبرية، والاشاعرة) على بصره غشاوة ولا تزول عنهم تلك الغشاوة إلّا بالكشف»[١].

اذن من أجل معرفة معنى الكسب من وجهة نظر العرفاء، مـن الضروري الالتفات الى ما يلي:

١ـ الصوفي ابن الوقت. فهو يتحدث في كل لحظة بحديث تابع للإسم الذي يغلب عليه في تلك اللحظة.

يقول الامام الخميني ﵀ بهذا الشأن:

«واعلم انّ الانسان لكونه كـوناً جـامعا له، وله بحسب المـراتب النزوليـة والصعودية نشآت وظهورات وعوالم ومقامات، فـله بحسب كـل نشأة وعـالم لسان يناسب مقامه»[٢].

ويتحدث ابن العربي في مواضع عديدة عن غـلبة الإسم الفـلاني عـليه او وقوعه تحت دولة هذا الإسم او ذاك.

٢ـ ورغم اشتهار مفردة «الكسب» على يد الأشاعرة، غير انها لا تخـتص بالأشاعرة على صعيد أفعال العباد. بل هي اقتباس من القرآن الكريم استخدمته مختلف الفئات والفرق بمعان مختلفة. وقد تحدثنا عن ذلك من قبل.

٣ـ يُعدّ التمسك بالكسب من قبل الأشاعرة، جهداً من أجل إثبات نوع من الاختيار للانسان، وايجاد قول ثالث بين جبر أهل الحديث وتفويض المعتزلة. اذن كلما شهد العرفاء في مكاشفاتهم هذا الأمر الثالث، لم يحجموا عن إطـلاق إسم «الكسب» عليه. لأنّ اسلوب العرفاء ـوكما ذكرنا من قبلـ يـقوم عـلى المسامحـة من جهة، ولأنهم لو تحدثوا عـن الاستدلال العقلي والنقلـي، يهدفون الى تعريف المحجوبين ومساعدة من لم يبلغوا مقام الشهود مـن جـهة اخـرى.

١ـ اليواقيت، ص ١٤٤.

٢ـ شرح دعاء السحر، ص ١٨٨.

ولذلك تنصبّ جهودهم على تطبيق ما يشهدونه على أقوال وعقائد الآخرين[١]. لذلك ما ان يجدوا أقل تشابه ظاهري حتى يفسرون مشاهداتهم ومكاشفاتهم في قالب معتقدات الآخرين. وتُعدّ نظرية «الكسب»، من بين تلك التفاسير.

٤ـ الرأي النهائي للعرفاء في باب خلق الأعمال، لا ينفصل عن نظرية وحدة الوجود. فهؤلاء يعبّرون عن فعل الله بالظهور، وعن العليّة بالتجلي.. فالله عندهم ظاهر والانسان مظهر. والمظهر عين الظاهر من وجه، وغيره من وجه آخر. فالصورة المرآتية وصاحب الصورة، فعل واحد وفاعل واحد. فلو نظرنا اليها من حيث الظاهرية، فإنها فاعل. ولو نظرنا اليها من حيث المظهرية فإنها كاسب. فبما ان الله خالق، فالانسان الذي هو مظهره، خالق أيضاً. وبما أن الله مريد ومختار، فمظهره مريد ومختار ايضاً. اي يثبت الاختيار للانسان، رغم انه مظهر لاختيار آخر.

اذن يمكن التعبير عن الجانبين اللذين امتزج أحدهما بالآخر ـ أي الباطن والظاهر ـ بالخلق والكسب على التوالي[٢].

---

١ ـ ابن العربي يطبّق «الخلق الجديد» وعدم التكرار في التجلى على الرأي الاشعري القائل بـ «عدم بقاء الأعراض»، ويطبّق قوله بخيالية العالم على قول الملامتية والسوفسطائية. ويطبق الأعيان الثابتة التي شهدها وطريق بلوغ سر القدر والذي يعد من أهم المعارف العرفانية وأسماها، على قول المعتزلة بالثابتات الأزلية: «وهذا من أول دليل على قول المعتزلي في ثبوت أعيان الممكنات في حال عدمها وأنّ لها شيئية». (الفتوحات، ج ١٠، ص ٥١٥)، بينما يقول ملا صدرا ـ والذي يعد عارفاً كبيراً ـ انّ ثمة بوناً شاسعاً بين قول ابن العربي في الأعيان الثابتة وقول المعتزلة في الثابتات الأزلية، محاولاً تنزيه ابن العربي عن قول المعتزلة.

٢ ـ ينسب ابن العربي في بعض الأحيان الكسب الى العين الثابتة، والخلق الى أسماء الله. راجع: شرح فصوص الحكم.

٦ـ الظرفية العرفانية والانسان الكامل

الموضوع المهم الآخر ضمن هذا الاطار، ذو صلة بدور الانسان ومكانته. فالظرفية Occasionalism التي تجعل من الانسان دمية متحركة، ذات صلة بالنظرة الأشعرية التي تختلف كثيراً عن النظرة العرفانية. وليس هناك مذهب كالعرفان يُعلي شأن الانسان ومكانته. فالعرفان ونظراً لاعتقاده بالوحدة بين الظاهر والمظهر، يعتبر الانسان الكامل خليفة الله والمرآة الكاشفة بوضوح عن الله، وينظر اليه مظهراً كاملاً لجميع الأسماء والصفات الربوبية. اي انه ينزع من المحورية الالهية الى المحورية الانسانية.

يقول ابن العربي:

«الانسان الكبير هو رأس الأسماء»[١].

«الانسان يجمع جميع حقائق العالم»[٢].

«الانسان الكامل تاج الملك»[٣].

«الانسان الكامل مستهلك في الحق والحق مستهلك فيه»[٤].

«الانسان للعالم كالروح للجسد»[٥].

«الانسان الكامل بشر ملكي وملك بشري»[٦].

«أكمل نشأة ظهرت في الموجودات هي الانسان»[٧].

١ـ الفتوحات المكية، ج ١٣، ف ٦٦.

٢ـ نفس المصدر، ج ١٣، ف ٩٧.

٣ـ نفس المصدر، ج ١٢، ف ٤٥٥.

٤ـ نفس المصدر، ج ١٢، ف ٤٥١.

٥ـ نفس المصدر، ج ١٢، ف ١٩٤.

٦ـ نفس المصدر، ج ٧، ف ٥٣٩.

٧ـ نفس المصدر، ج ٣، ف ٦٤.

«الانسان نسخة جامعة»[١].

«الانسان الكامل نائب الحق»[٢].

فإذا كان الانسان الكامل خليفة لله في كل الأرض، فينبغي ان يكون له حضور للمستخلف عنه ـ أي الله ـ في كل مكان، بحيث لا يخلو منه أي مكان، وان يكون مدبراً لجميع الامور. اي ان تكون لدى الانسان الخليفة، جميع الشؤون الربوبية للمستخلف عنه، اي الله. وبما أن ارادته فانية في ارادة الله، فلابد ان يوجد فيه حكم «المفني فيه»، اي الله. وحكمه هو أنْ لا تتخلف ارادته عن المراد.

ما يبلغه المؤمنون في الجنة «لهم فيها ما تشتهي الأنفس»، يبلغه الانسان الكامل في هذه النشأة. ولذلك قيل:

«بسم الله من العبد بمنزلة كن من الرب»[٣].

ويُطلق ابن العربي على هؤلاء إسم «أصحاب الأمر»، ويقول:

«وأصحاب الأمر على الحقيقة هم الذين لا يقف لأمرهم شيء لأنهم بالله يأمرون كما به يسمعون. فإذا قالوا للشيء كن فإنه يكون لأنهم به يتكلمون»[٤].

ما يؤلف أساس العرفان أمران: الأول، بيان التوحيد، والثاني، بيان الموحد. الأول: ما هو التوحيد؟ والثاني: ما هو الموحد؟

التوحيد هو انّ الوجود والموجود واحد لا شريك له. والموحد هو الذي بلغ مقام الفناء فعلاً وصفة وذاتاً، وهو الانسان الكامل الذي اصبح بفعل الوحدة

---

١ ـ نفس المصدر، ج ٣، ف ٢٩٤.

٢ ـ نفس المصدر، ج ٥، ف ٧٦٧.

٣ ـ تقريرات الاستاذ جوادي.

٤ ـ الفتوحات المكية، ج ٦، ف ٥٨١.

التامة مظهر هو الأول والآخر والظاهر والباطن، اي مظهر الله.

اذن فالعرفان لا يفكر إلّا بالله والانسان الكامل، معتبراً الثاني مظهراً للأول وخليفة له. ولهذا السبب قلنا بأنّ شأن الانسان، لا يرتفع الى هذا المستوى في أي مذهب آخر في العالم. وبذلك يجتاز الانسان مرحلة «قرب النوافل» ليبلغ مرحلة «قرب الفرائض».

في قرب النوافل يصبح الله تعالى سمع الانسان وبصره ويده ورجله ولكنه لا زال في هذه المرحلة انساناً يمثل الله سمعه وبصره. اما في «قرب الفرائض» فيصل الانسان الى الفناء الكامل، فيصبح الانسان حينئذ يد الله، وعين الله، وأذن الله. اي ان الله هو الموجود فقط، اما الانسان فيذوب تماماً في الله. وللامام علي عليه السلام كلام يصف نفسه فيه بعلم الله، وقلب الله، ولسان الله، وعين الله، ويد الله، وجنب الله[١].

وحينما يتحول الانسان الكامل الى كلمة الله، فهو مدبّر إذن لجميع العوالم. وهذه الصورة التي يرسمها العرفاء المسلمون للانسان يفصلها بون شاسع عن كونه مجرد دمية متحركة.

فبما انّ الانسان مظهر الله الخالق، فإنه ليس خالقاً لأفعاله فحسب، وانما يخلق في الخارج وبشكل تكويني أيضاً. فيصبح العالم بالنسبة للعارف الكامل كالجسم بالنسبة للروح فيتصرف فيه بإرادته: «والعارف يخلق بهمته ما يكون له وجود من خارج محل الهمة»[٢].

ويتمسك مالبرانش بآية التوراة القائلة: «فخلق الله الانسان على صورته. على صورة الله خلقه» (سفر التكوين ١/٢٧)[٣]، فيقول: «النفس قد خُلقت

١ـ توحيد الصدوق، ص ١٦٤ و ١٦٥.

٢ـ شرح الفصوص، ص ١٩٦ ـ ١٩٧.

٣ـ في أحاديثنا حديث بهذا المضمون «خلق الله آدم على صورته». للوقوف على شرحه

على صورة الله ومن أجل صورة الله»[١]. ويدلي بكلمات تكشف عن مقام الانسان الى حد ما. وليست غير شبيهة بكلمات الشبستري التالية:

انت نسخة النفس الالهيـة

فاطلب من نفسك كلّ ما تريد[٢]

٧ـ مصداق الانسان الكامل

هذا الفهم للانسان الكامل دفعنا الى عدّه وجوداً منبسطاً وفيضاً واسعاً إلهياً يرافق كل شيء ولا يخلو منه شيء، ووصفه بأنه داخل في الأشياء لا بالممازجة وخارج عنها لا بالمزايلة، وهو ذات ما يعبَّر عنه في الفكر الاسلامي بوجه الله، والحق المخلوق به، والمخلوق الأول، والحقيقة المحمدية. ويُعدّ الرسول محمد ﷺ المصداق والمظهر الأتم للانسان الكامل، في العرفان الاسلامي.

ويقول آية الله «نجابت» في تفسير آية ﴿**كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام**﴾: «وجه الله، أي المعصومون الاربعة عشر»[٣]. وكذلك يقول: «الوجود المنبسط هو الروح الشريفة لخاتم الأنبياء»[٤].

ويقول أيضاً في شرح الفقرة التالية «.. أركاناً لتوحيدك ومقاماتك التي لا تعطيل لها»[٥] الواردة في الأدعية الرجبية والمتحدثة عن أولياء امر الله: «هؤلاء السادة هم أركان هذه الحياة. فلو صرفوا وجوههم عنا باذن الله، فلن نكون

← الاربعون حديثاً، وشرح دعاء السحر للامام الخميني، ص ١٧٥.

1_ S. T. xix.

٢ ـ روضة الأسرار، ص ٤٧.

٣ـ شرح الأدعية الرجبية، ص ٤.

٤ ـ نفس المصدر، ص ١٢.

٥ ـ مفاتيح الجنان، الأدعية الرجبية.

شيئاً. وعليه فالأئمة ركن مقامات الله»[١].

ويقول أيضاً في شرح «لا فرق بينك وبينهم إلّا انهم عبادك وخلقك»[٢]:

«لا فرق بين الأئمة الطاهرين عليهم السلام والباريءتعالى من هذا الحديث حيث بمقدورك أنْ تنتظر منهم ما تنتظره من الله لأنهم ولي الأمر ووجه الله»[٣].

ويقول ايضاً:

«عليكم ان تعلموا بأنه لا تبق في القيامة الكبرى اية صورة قط عدا وجه الله. والأئمة هم وجه الله الأعظم»[٤].

في تعاليم العرفاء وكذلك في رواياتنا، كلمات كثيرة تتحدث عن ان الله تعالى خلق العالم من أجل الانسان الكامل الذي هو مرآة الله. وهذا الانسان الكامل هو الوجود الشريف المقدس للرسول محمد صلى الله عليه وآله وسلم. وقد ورد في الحديث القدسي الذي يخاطب فيه الله تعالى الرسول قائلاً: «لولاك لما خلقت الأفلاك». وهناك أحاديث للرسول محمد صلى الله عليه وآله وسلم توحي بهذا المعنى ايضاً مثل: «أول ما خلق الله نوري».

وقد استخدم مالبرانش نفس هذه الكلمات في عيسى عليه السلام:

«الكتاب المقدس والعقل يعلّمانا بأنّ العالم قدوُجِد من أجل عيسى المسيح. وبواسطة هذا الشخص الالهي يجد العالم ذلك الجمال الذي يحظى برضا النظرة الالهية»[٥].

مالبرانش وطبقاً لتعاليم المسيحية يعتقد انّ عيسى روح المعبد الالهي،

١ـ شرح الأدعية الرجبية، ص ٣٧.

٢ـ مفاتيح الجنان، الأدعية الرجبية.

٣ـ شرح الأدعية الرجبية، ص ٤٠.

٤ـ نفس المصدر، ص ٤٩.

5_ N. G. p. 122.

والآخرين جسم هذا المعبد، الأمر الذي يجعل هذا المعبد لائقاً بالله، ومرآةً لجمالاته:

«ما يصوغ جمال المعبد، هو الانتظام وتنوع الزينة المتجمعة فيه. اذن من اجل ان يكون هذا المعبد الناشئ من عظمة الله لائقاً بالله، لابد من اختيار من يسكن فيه بحيث يكون منسجماً مع حكمة الخالق وحبه اللانهائيين. ولا ينبغي أنْ يكون هناك جمال إلّا ويوجد فيه. اما إذا نظرنا الى جسم هذا المعبد فقط، فلن يكون بهذا الشكل. ما يؤلف جمال العمارة الروحانية لهذا المعبد هو تنوع الفيوضات التي يفيضها عيسى -رأس المعبد- على جميع الأجزاء المؤلفة لهذا المعبد»[١].

ويعبّر مالبرانش عن عيسى عليه السلام بأنه رأس سلسلة الفيض قائلاً:

«خلق الله تعالى عيسى علة ظرفية أو طبيعية للفيض الذي يقدس معبده. فمن الرأس ينبغي ان تفيض الحياة والحركة على الأعضاء»[٢].

كما ينظر الى عيسى عليه السلام بكونه مدبر العالم، فيقول:

«الكتاب المقدس لا يقول فقط انّ عيسى المسيح رأس المعبد، وانما يعلّمنا ايضاً بأنّه قد أوجده وبلوره ووسّعه»[٣].

ويقول ايضاً:

«يعلّمنا الدين ان الله أعطى لابنه قدرة مطلقة (حين جعله رأس المعبد). وهذا أمر غير قابل للتصور إلّا اذا أدت إرادات عيسى المسيح الى مراداته. فعيسى واسطة الفيض حيث يصل الفيض الى الناس بواسطة إرادته دائماً»[٤].

1_ N. G. p. 124.

2_ N. G. p. 141.

3_ N. G. p. 142.

4_ N. G. pp. 142-143.

ويقول كذلك:

«انّ ارادات عيسى وحركات نفسه هي التي تؤدي الى ظهور التنوع، ويحكم بعضها على البعض الآخر، وهي محل ظهور التعددات»[١].

كما يتحدث مالبرانش عن عيسى بنفس الطريقة التي يتحدث بها العرفاء عن الانسان الكامل وسيره في قوسي النزول والصعود. فيقول بأنّ عيسى يستوعب جميع مراتب الوجود في السيرين النزولي والصعودي[٢]. وهذا يعادل تعبير «الكون الجامع الذي يطلقه العرفاء على الانسان الكامل، لأنه ـ اي عيسى عليه السلام ـ قد سرى في كل الوجود وأضحى المرآة التي تعكس الله، والباعث على جمال الوجود، ولذلك فهو يستحق الخلق:

«لا شك في وجود اواصر كثيرة بين أهم المخلوقات وعيسى المسيح الذي يُعدّ مثالاً وغاية لها لأنّ كل شيء ممتلئ به، وكل شيء مبيّن له»[٣].

يقول مالبرانش:

«يعلمنا الكتاب المقدس أنّ الله خالق كل شيء للانسان وبحرمة الانسان. ولكن القديس بولس يرى انّ عيسى المسيح هو ذلك الانسان الذي خلق الله كلَّ شيء من أجله، والسبب في انّ الله قد أظهر عيسى المسيح ومعبده في معظم مخلوقاته، من اجل تلتحم التحاماً وثيقاً بعيسى المسيح، وكي يدفعها كي تكون شبيهة بعيسى المسيح، لأنّ من الضروري ان يرى الله عيسى المسيح في جميع مخولقاته كي يصبح ذلك المخلوق، متعلق الحب الالهي وجديراً بالفعل الذي يخلقه به»[٤].

1_ N. G. p. 147.

2_ N. G. p. 163.

3_ N. G. p. 165.

4_ N. G. p. 164.

بما انّ عيسى كإنسان كامل، هدف الوجود وغايته، لذلك بالرغم من كونه آدم الثاني في الظاهر، ولكنه آدم الاول بل جدّ جدّ آدم في الواقع:

«يُستفاد من خلقة آدم أنّ الله حينما كان يخلق آدم الأول، كان يفكر في آدم الثاني. ففي خلقه لأبي العالم الراهن، فكّر في الأب القادم، اي عيسى المسيح. والقديس بولس لا يدع أي شك لنا على صعيد هذه الحقيقة وهي انه صُنعنا من عظام ودم عيسى المسيح. ونحن أعضاؤه. ونكاح آدم وحواء، ينوب عن عيسى المسيح ومعبده»[١].

ويمكن ان ينطبق على هذه الفكرة، بيت ابن الفارض التالي:

وإنّي وإنْ كنت ابن آدم صورة فلي فيه معنى شاهد بابوّتي

ولابد من التنويه بعد هذا الى الملاحظات التالية:

١ـ المراد بالكون الجامع في اصطلاح العرفاء، هو الانسان الكامل. والمراد بالحقيقة المحمدية ليس شخصاً مكانياً أو زمانياً، رغم ان مظهرها التام الأعلى هو الرسول الاكرم محمد ﷺ، غير انّ تجليها دائمي، وتظهر في قالب مختلف الأشخاص. وعلى هذا الضوء ليس هناك تعارض بين اعتبار عيسى عليه السلام مصداقاً للانسان الكامل وبين كون الرسول محمد ﷺ هو الانسان الكامل.

٢ـ قلّما تُلاحظ فكرة التثليث في نظريات مالبرانش، وطالما تلاحظ فيها عقيدة التوحيد، وأفكاره حول عيسى عليه السلام غالباً ما تصدق على الانسان الكامل، لا لكونه أحد الأقانيم الثلاثة.

٣ـ تحتل الخطيئة الاولى أهمية خاصة في وجهة النظر المالبرانشية[٢]. فهذا الخطيئة طبقاً للعقيدة المسيحية صدرت من آدم، ثم سرت الى جميع أبنائه عن طريق التوارث فأصبح جميع الناس مذنبين. ولذلك فالانسان الكامل الوحيد

1_ ibid.

2_ S. T. p. 235-249-267; E. S. T. p. 557-563.

هو عيسى عليه السلام. ولذلك من الصعب على مالبرانش إثبات مقام الانسان الكامل لجميع الناس، اما العرفان الاسلامي فيتحدث عن استطاعة جميع الناس إحراز مقام الولاية رغم حصول هذا المقام ببركة ذلك الانسان الكامل.

لذلك حينما يقال بأنّ علياً عليه السلام او المهدي عليه السلام، خاتم الأولياء، فمعنى هذا انه لن يأتي انسان اكمل منهما، وليس معناه انه الولاية قد خُتمت او لن يأتي ولي بعد ذلك قط. فطريق الولاية مفتوح دائماً. فبما انّ الله تعالى وليّ «الله ولي الذين آمنوا»، وبما أن أسماء الله بحاجة الى مظهر دائماً، فالولي بحاجة الى مظهر ايضاً ولن يتوقف ظهور الولي قط[١]، ويتمثل في الانسان الكامل باستمرار.

٨ـ ضرورة وجود «المقتدى» في السير والسلوك

الانسان الكامل، وجه الله. ومن يسع للتوجه الى الله فلابد ان يتجه الى وجهه. وقد ورد في الدعاء «اين وجه الله الذي يتوجه اليه الأولياء؟»[٢]. فالتوجه الى الله يبقى مجرد خيال بدون التوجه الى وجهه. ولا يتحقق فهم التوحيد بدون توجيه الموحد الحقيقي المتمثل في الانسان الكامل.

يقول آية الله «نجابت»:

«التوحيد ليس معناه انْ نصنع الله، وانما أن نطلب منه معرفته وتوحيده. ولذلك لابد لنا من مدّ يد الحب الجادة نحو المعصومين عليهم السلام كي نستطيع ان نسير في مقام الوحدانية الالهية التي تمثل شرفنا»[٣].

مالبرانش الذي يعبّر عن عيسى المسيح بكلمة الله ومحبة الله، يقول في تفسير آية الكتاب المقدس التي تقول بأنّ الله خلق آدم على صورته:

١ـ تقريرات فصوص الاستاذ الجوادي الآملي.

٢ـ مفاتيح الجنان، دعاء الندبة.

٣ـ شرح الادعية الرجبية، ص ٣٠.

«لقد خُلقنا على صورة الله وشبيهين بصورته عن طريق تعلق نفسنا وارتباطهاووحدتها بكلمة الله، ووحدة ارادتنا بمحبة الله. سنكون شبيهين لله. وحينذاك سيكون الله فينا وسنكون فيه»[١].

وللقديس اوغسطين كلام شبيه بهذا، غير انه يضفي فيه طابع الالوهية على المسيح:

«قد ظهر في صورة العبد بدون أن ينزع عنه لباس الالوهية، فهو في جانبه الانساني، واسطة وطريق للوصول الى الله»[٢].

اذن يُعدّ وجود «المتقدى» و «المرشد»، من الامور المسلَّم بها في السير والسلوك والعرفان. ويتجلى هذا الأمر بشكل أكبر عند الشيعة على ضوء اعتقادهم بقضايا من قبيل «الامامة»، و «الولاية».

يقع بين الامام عليه السلام وبين الذين يدخلون ميدان السير والسلوك، عدد من الأولياء الذين يوجّهون السالكين ويرشدونهم. ولذلك يقول آية الله «نجابت» في تفسير الآية «وجعلنا بينهم وبين القرى التي باركنا فيها قرىً ظاهرة» بأنّ القرى الظاهرة هم أولياء الله تعالى حيث يقعون بين الناس والأئمة المعصومين. ويقول حنا الفاخوري بأنّ الاعتقاد بالمرشد والقطب شبيه باعتقاد الشيعة بالإمام[٣].

ومن بين العوامل التي ادت الى تباطؤ حركة الغزالي وأمثاله من الأشعرية الى العرفان: اولاً انّ المكانة التي لدى الانسان في العرفان، لا وجود لها في الأشعرية. ثانياً انّ الغزالي ليس لا يعتقد بالولي بالمفهوم الذيذكرناه فحسب، وانما يخطّئه ايضاً. ولذلك يرجع هجومه العنيف على الباطنية والاسماعيلية الى تقليدهم

1_ S. T. p. 48.

٢ـ اوغسطين، ص ٦١.

٣ـ تاريخ الفلسفة في العالم الاسلامي، ص ٢٧١.

للأمام[١].

كما يتحدث الغزالي ايضاً عن ايعاز الخلافة العباسية له بالتصدي لآراء الباطنية واعتقادهم بعد أن انتشرت هذه الآراء والاعتقادات بين الناس[٢]، ويقول بأنّه ألّف خمسة كتب بهذا الشأن، محاولاً التأكيد خلال ذلك على عدم الحاجة الى الامام المعصوم[٣].

وعلى هذا الضوء ليس غريباً ألّا يصل الى أعماق المعارف العليا التي يتحدث عنها ابن العربي وجلال الدين الرومي، من يستند الى العقل الصرف ويعتمد على جهوده ومثابرته. ويبقى مثل هذا الشخص يطوف حول البيت فقط ولا ينجح في الدخول اليه.

ب ـ معرفة الله ومعرفة الوجود

بما أن العارف يعتبر الوجود ظهوراً وتجلياً لله تعالى، لذلك لا تنفصل معرفته للوجود عن معرفته لله. فهو ينظر الى الله في بادئ الأمر، ثم يصل الى الوجود عن طريق أسمائه وصفاته تعالى. كما تبدأ معرفته بالله من نقطة ثم تستمر ضمن اسلوب بعيداً عن الكلام والحكمة، الا وهو معرفة النفس.

معرفة النفس

بما أن الانسان كون جامع، وبما انه يضم جميع الكمالات الوجودية، ونظراً لعدم وجود حجاب يحول دون معرفتنا بالنفس، فالطريق الأقصر الذي يتخذه العارف هو طريق معرفة النفس. وبما أنّ النفس قد خُلقت على صورة الله،

---

١ ـ المنقذ من الضلال، ص ٢٣.

٢ ـ نفس المصدر، ص ٤٠.

٣ ـ نفس المصدر، ص ٤٥.

وكونها مرآة عاكسة له، يمكن عن طريق معرفتها، معرفة الله «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، ولاشك في انّ هاتين المعرفتين، معرفتان تعجز العلوم الرسمية عن ادراكهما، وقد تحدث السيد حيدر الآملي بالتفصيل عن عجز أرباب العلوم الرسمية على هذا الصعيد(١).

القديس اوغسطين الذي يقتدي به مالبرانش يرى أن أساس الفلسفة كامن في فكرة الله والروح: «ما اريد أن اعرفه هو الله والروح لا غير»(٢). ولديه شعار يرفعه يقول: «لا تخرج! عُد الى ذاتك، فالحقيقة في باطن الانسان»(٣).

ويقول أيضاً:

«الناس ينظرون بإعجاب الى الجبال السامقة وأمواج البحر العاتية، والانهار العريضة الصاخبة، والمحيطات اللا متناهية، ومدارات الكواكب، ولكنهم لا يعيرون اهتماماً لأنفسهم وذواتهم»(٤).

ويقول مالبرانش:

«انّ معرفة النفس، أجمل أنواع المعرفة وأعذبها وأكثرها ضرورية».

ويقول أيضاً:

«هؤلاء النوابغ الكبار الذين تعرفوا على اكثر اسرار الطبيعة كتماناً وانطلقوا من قعر الطين الأسود الى ذروة زحل، عليهم ان يعرفوا ما هم ومن هم. فهذه المواضيع العظيمة يمكن أن تحيرهم، ولكن من أجل الوصول الى مثل هذا الهدف ينبغي ان تخرج النفس من نفسها... الناس لم يُخلقوا من أجل أن يكونوا منجمين او كيمياويين او ان يقضوا أعمارهم ملتصقين بالمجهر او ببوتقة المختبر من اجل

---

١ ـ جامع الأسرار، ص ٤٧٤ ـ ٥٠٠.

٢ ـ اوغسطين، ص ٦.

٣ ـ نفس المصدر.

٤ ـ نفس المصدر، ص ٢٥.

الحصول على نتائج غير مجدية من مشاهداتهم الشاقة. فلو فرضنا أن منجماً استطاع لأول مرة أن يكتشف بعض المناطق والبحار والجبال في القمر... ولكن هل يستطيع بهذا العمل ان يكون أكثر عقلاً او سعادة؟»[١].

وفي هذا المجال بالذات يتضح الاختلاف الأساسي المهم بين الكلام والعرفان. فالشيء الذي لا يُطرح في كتب من قبيل «شرح المقاصد» و «شرح المواقف»، هو معرفة النفس. والشيء الذي لا نعثر عليه في مثل هذه الكتب هو شخصية الانسان وكرامته. ولاشك في انّ هذا الأمر، طبيعي، لأن الهدف الذي يلاحقه الكلام هو الجدل ودفع الخصم. وقلمايلاحق معرفة الحقيقة التي تخص الانسان. وقد اعترف الغزالي بهذه الحقيقة بعد سنوات من انشغاله بالكلام[٢].

العالم مرآة الله، والله مرآة العالم

قلنا بأنّ معرفة العارف بالعالم لا تنفصل عن معرفته بالله. فهو يرى الخلق في مرآة الرب ويرى الرب في مرآة الخلق. فكما ان الأشياء مرآة الحق، كذلك الحق مرآة الأشياء «المؤمن مرآة المؤمن»[٣]. ولكن لابد من الالتفات الى انّ الانسان كلما تعامل مع الصورة المرآتية، فلن تُلاحظ المرآة. فالمرآة بما انها مرآة، لا تلاحظ قط من خلال مشاهدة الصورة المرآتية. ولذلك تصبح كل منهما حجاباً للأخرى. اما بالنسبة للعارف الكامل فلن تصبح اية واحدة منهما حجاباً للاخرى في نظره.

الحق مرآة الخلق

عامة الناس ـ بما فيهم العارف قبل الفناء ـ يرون الأشياء في مرآة الحق.

1_ S. T. xxvi.

٢ ـ راجع: المنقذ من الضلال.

٣ ـ شرح الفصوص، ص ١٠٥ ـ ١٠٨.

ولذلك ليسوا لا يرون الحق فحسب، بل لا يرون الحق كمرآة ايضاً. اي انّ الحق مستور والخلق مشهود عندهم. وفي هذه المرحلة يغلب عليهم التشبيه والكثرة فيرون الخلق في مرآة الحق، ولا يرون الحق نفسه[١]. وهذه هي ذات النظرية المالبرانشية الشهيرة في مضمار «رؤية الله». ففي كتاب «طلب الحقيقة» فصل كبير يحمل عنوان «نحن نرى كلَّ شيء في الله». ومما قاله فيه:

«نحن نرى كل شيء فقط عن طريق معرفتنا الذاتية بالله»[٢].

ويقول ايضاً:

«ليس بمقدورنا ان نعرف ما نعلمه سوى عن طريق الاتحاد الذي لدينا به».

يعتقد مالبرانش وعلى ضوء برهان الصديقين بأنّ الوجود اللا محدود او الوجود المطلق او ما يعبّر عنه بالوجود لابشرط، مرافق لجميع الوجودات، وأننا نشاهد جميع الوجودات المقيدة بنور هذا الوجود المطلق، لكننا غافلون عن هذه الرؤية[٣].

يقول مالبرانش:

«العقل الذي يطلب بجد علة كل شيء، يتعثر في معرفة الله رغم انه يواجهه في كل لحظة»[٤].

ويقول أيضاً بأنّ النفس تعرف الأشياء كما خلقها الله تعالى أي انها تعرف العلاقات الحقيقية بين هذه الأشياء كمعرفة الله بها. فهي تعرفها عن طريق ادراك كمالات الله التي تكشف عن هذه الأشياء[٥].

---

١ ـ نفس المصدر، ص ١٥٧.

2_ S. T. p. 237.

3_ D. M. pp. 286-287.

4_ E. S. T. p. 657.

5_ S. T. p. 364.

ويقول آية الله «نجابت» في تفسير فقرة «يا شاهد كل مشهود» الواردة في الأدعية الرجبية:

«انت شاهد على كل شيء يُرى بعين الرأس وعين القلب. فأنت تراه كما نراه»[١].

ويقول أيضاً في تفسير «يا عالم كل معلوم»:

«الله عالم بالذات بعلم ومعلوم كل شخص، والناس عالمون به بالعرض»[٢].

الخلق مرآة الحق

في هذه المرحلة، ينطلق الفرد خطوة الى الامام فيجتاز الصورة المرآتية الى المرآة. وبما انه لم يواجه المرآة بدون صورة فمعنى هذا انه يرى الحق في مرآة الخلق. وفي هذه المرحلة يبلغ العارف درجة الفناء فيشاهد الحق ويغيب عنه الخلق[٣].

ويقول مالبرانش بهذا الشأن:

«هناك فئة قليلة جداًترى الله في كل شيء، وتحبه فقط في كل شيء»[٤].

«ينبغي ان نشاهد الله في كل شيء... فخوفنا ورجاءنا وحبنا له فقط، في باطن جميع مخلوقاته»[٥].

«الله لا يخلق نفساًترى فعل الله، إلّا إذا رأت تلك النفس الله نفسه حين

١ـ مفاتيح الجنان، الأدعية الرجبية، ص ٦٢.

٢ـ نفس المصدر، ص ٧٣.

٣ـ شرح فصوص الحكم، صفحات مختلفة.

4_ S. T. p. 308.

5_ E. S. T. p. 657.

مشاهدة فعل الله»[١].

اذن يعتقد مالبرانش انّ الخلق مرآة الحق، والحق مرآة الخلق. اما المرحلة العليا من العرفان فهي ان يجمع العارف كلا المرحلتين معاً، بحيث لا تحجبه رؤية الحق عن رؤية الخلق، ولا رؤية الخلق عن رؤية الحق. فيرى الله في صورة «عالٍ في دنوه» وكذلك في صورة «دانٍ في علوّه». فيجده داخلاً في الأشياء لا بالممازجة، وخارجاً عنها لا بالمزايلة، وحينذاك يصل الى التوحيد الأفعالي ووحدة الوجود.

التوحيد الأفعالي ووحدة الوجود

يقدم مالبرانش برهانين شبه عرفانيين لإثبات التوحيد الأفعالي ومؤثرية الله التامة. ولابن العربي برهانان شبيهان بهما استوحاهما من القرآن، إلّا انه استنتج منهما استنتاجاً أعمق، مؤكداً من خلالهما على الوحدة الشخصية للوجود.

أنتم الفقراء الى الله

يقول مالبرانش:

«حينما يثبت الله في الكتاب المقدس لبني اسرائيل وجوب أن يعبدوه، اي ان يرجوه ويخشوه فقط دون سواه، تتبع الأدلة الأساسية التي يقدمها من قدرته على الثواب والعقاب. فهو يحذرهم من عبادة الآلهة الاخرى لأنها لا قدرة لها عليهم، وليس بمقدورها ان تنفعهم أو تضرهم. فبما انه لا يقع في بلدهم حدث لا يكون الله علة له، وبما انّ العلل الطبيعية ليست عللاً حقيقية للأمراض، وبما أن الله تعالى هو المؤثر الوحيد، اذن هو الوحيد الذي يستحق الخوف والرجاء».

ويقول في الدليل الذي يقدمه لنفي الصورة النوعية: اننا لو قبلنا الصور

1_ S. T. p. 233.

النوعية، نكن قد اعترفنا لها بنوع من الالوهية والربوبية، وهو ما لا ينسجم مع حصر الربوبية في الله.

ويقول أيضاً:

«لو نظرنابشكل دقيق الى تصورنا للعلة او للقدرة على الفعل، فلن نشك في انّ هذاالتصور يكشف عن نوع من الربوبية لأنّ تصور القدرة المطلقة تـصور للربوبية المطلقة. وعليه فانّ الاعتراف بالصور النوعية والقـوى والمـوجودات التي يفترض انها قادرة على ايجاد المعاليل والآثار عن طريق القوة الذاتية، بمثابة الاعراف بالربوبية في جميع الأجسام التي تحيط بنا».

ويرى أنّ هذا الأمر سيبعث على أنْ يتولد لدينا الخوف من هذه الاجسام والرجاء فيها، والشعور بحاجتنااليها، بينما نحن فقراء الى الله فقط.

ويقول مالبرانش في التوفيق بين فلسفته والدين:

«اذا كان الدين يعلّمنا ألّا نخضع للآلهة الكاذبة، فالفلسفة تعلمنا ايـضاً ألاّ يعظّم تخيلنا وتعقلنا العلل الخيالية التي ليست عللاً حقيقية. فلا ينبغي ان يتولد لدينا ازاءها اي خوف او رجاء، وألّا نتعلق بها قط. ينبغي علينا ان نفكر بالله فقط، وأن نراه في كل شيء، وان نخشاه في كل شيء، ونحبه في كل شيء»[١].

ويستند ابن العربي في مواضع عديدة الى الآية الكريمة التي تقول: ﴿يا أيهـا الناس أنتم الفقراء الى الله والله هو الغني الحميد﴾، بحيث يمكن القول بأنّ هذه الآية قد أضحت إحدى أهم مستندات ابن العربي في التـوحيد الأفـعالي. غـير انّ النتيجة التي يستنتجها منها، أعمق من النتيجة التي يتوصل اليها مالبرانش. فهو يقول:

«حجب الله العالم بالصور فنسبوا كل ذلك إلى أنفسهم والى الأشـياء، والله يقول ﴿يا أيها الناس أنتم الفقراء الى الله﴾.

1_ S. T. p. 452.

في هذه الآية تسمى الله بكل شيء يفتقر اليه»[١].

ويقول ابن العربي في تعريف الفقير:

«الفقير عندنا ليس وراءه مرتبة للفقر. هو الذي يفتقر الى كل شيء ولا يفتقر اليه شيء. والى الآن فما رأيت أحداً بهذه الصفة. يقول الله تعالى من باب الغيرة: ﴿يا أيها الناس أنتم الفقراء الى الله﴾ فقد كنّى عن نفسه في هذه الآية بكل ما يفتقر اليه، والله هو الغني الحميد. فما افتقر فقير إلّا الى الله، عرف ذلك الشخص ام لم يعرفه... فإنّ الفقير الالهي يرى الحق عين كل شيء، وهو في عبوديته منغمس مغمور حين رأى الله تسمى له باسم كل شيء يفتقر اليه. وما في الوجود شيء إلّا ويفتقر اليه مفتقر ما من جميع الأشياء».

ويقول في موضع آخر في تعريف الفقراء في مذهب العرفان:

«قال تعالى تشريفاً لجميع الموجودات وشهادة لهم ﴿يا أيها الناس أنتم الفقراء الى الله﴾. فالفقراء هم الذين يفتقرون الى كل شيء من حيث انّ ذلك هو مسمى الله. فإنّ الحقيقة تأبى أن يُفتقر الى غير الله. وقد أخبر الله أنّ الناس فقراء الى الله على الاطلاق. والفقر حاصل منهم فعلمنا انّ الحقّ قد ظهر في صورة كل ما يفتقر اليه فيه... فالناس محجوبون بالأشياء عن الله. وهؤلاء السادة ينظرون الأشياء مظاهر الحق التي تجلى فيها بعباده حتى في أعيانهم. فيفتقر الانسان الى سمعه وبصره وجميع ما يفتقر من جوارحه وادراكاته ظاهراً وباطناً... وقد أخبر الحق في الحديث الصحيح انّ الله سمع العبد وبصره ويده. فما افتقر هذا الفقير إلّا الى الله في افتقاره الى سمعه وبصره. فسمعه وبصره إذن مظهر الحق ومجلاه، وكذلك جميع الأشياء بهذه المثابة. فما ألطف سريان الحق في الموجودات»[٢].

ويقول في موضع آخر مستنتجاً:

---

١ ـ الفتوحات المكية، ج ٣، ص ٣٨٧.

٢ ـ نفس المصدر، ج ١١، ص ٣٤٢.

«وأسماء الحق معظمة وهذا كل ما يفتقر اليه من أسمائه. وهو دقيقة لا يتفطن اليها كل أحد إلّا من يشاهد هذا المشهد، وهو من باب الغيرة الالهية والنزول الالهي العام»[١].

وهكذا نلاحظ انّ كلاً من ابن العربي ومالبرانش يعتقد بأننا بحاجة الى الله فقط. غير ان ابن العربي يرى بما اننا نرى انفسنا بحاجة الى الأشياء في الواقع، فإنّ هذه الأشياء ليست سوى مظاهر وتجليات له. اي انه يحمل الآية السابقة على تشريف المخلوقات. اما مالبرانش فعلى العكس من ذلك حيث يحمل الموضوع السابق على تحقير المخلوقات، ويقول بما أننا بحاجة الى الله فقط، فلا تأثير لهذه الأشياء قط، ويُعدّ الشعور بالحاجة اليها مجرد خيال لا غير. ومن هذا ندرك انّ الرؤية المالبرانشية هذه، ليست رؤية عرفانية محضة، وانما هي أقرب الى الرؤية الأشعرية التي تعترف بوجود الأشياء ولا تعترف بتأثيرها.

وقضى ربك ألّا تعبدوا إلّا إياه

المورد الثاني الذي يُطرح في العرفان الاسلامي تحت عنوان «سريان الحق في الموجودات»، هو «سريان الحب» في جميع الموجودات، والمنبثق من حب الله لذاته، والذي يمكن ملاحظته في الحديث القدسي القائل «أحببتُ أنْ أُعرف». لذلك متى ما لوحظ العشق والعبودية والالوهية، فلابد ان تكون هذه الامور جميعاً مظاهر لذلك الحب.

يقول ابن العربي:

«هذا من باب الغيرة الالهية والنزول العام مثل قوله تعالى: ﴿وقضى ربك ألّا تعبدوا إلّا إياه﴾ مع ما عُبد في الارض من الحجارة والنبات والحيوان، وفي السماء من الكواكب والملائكة وذلك لاعتقادهم أنه إله لا لكونه حجراً ولا شجرة ولا

---

١ ـ نفس المصدر، ج ٨، ص ٤٥٧.

غير ذلك. وإن اخطأوا في النسبة فما أخطأوا في الإله، فلهذا قال ﴿وقضى ربك ألّا تعبدوا إلّا إياه﴾، فكان من قضائه انهم اعتقدوا الإله وحينئذ عبدوا ما عبدوا. فهذا من الغيرة الالهية حتى لا يُعبد إلّا من له هذه الصفة، وليس إلّا الله سبحانه في نفس الأمر»[١].

ويقول ايضاً:

«وقضى ربك ألّا تعبدوا إلّا إياه، ولذلك فعلوا، فإنهم ما عبدوا الشمس إلّا لتخيلهم أنها إله، فما سجدوا إلّا لله لا لعين الشمس، بل لعين حكمهم فيها أنّها لله»[٢].

اذن فالفرق بين المؤمن والمشرك عند ابن العربي ليس في عبادة الله وعدم عبادته، وانما في الخطأ وعدم الخطأ في النسبة:

«انهم ما عبدوا سواه وإن أخطأوا في النسبة. والمؤمن لا يعبد إلّا الله وقد أصاب في العبادة والنسبة»[٣].

ومن هنا يستنتج انّ علينا ألّا نحدد الله تعالى او المعبود الحقيقي ضمن إطار عقيدة خاصة تمنع الأشكال الاخرى. ولذلك نراه يقول:

عقد الخلائق في الإله عقائداً وأنا اعتقدتُ جميع ما اعتقدوا

يقول آية الله «نجابت» في شرح الفقرة التالية من الزيارة الرجبية «ليس دونك من معبود»:

«كل من عبد وحيثما عبد، يكون قد عبدك، لماذا؟ لأنه يدرك بأنه محتاج ويريد ان يمد يده الى احد، والى رب لم يره، فيخطئ فيطلق عليه إسم الصنم...

---

١ ـ الفتوحات، ج ٨، ص ٤٧٥.

٢ ـ نفس المصدر، ج ١٠، ص ٢٣٥.

٣ ـ تاريخ الفلسفة في الاسلام، ج ٢، ص ٥٨١.

اذن خياله قد أخطأ لكنه يريد ان يعبد الله»[١].

وسبق ان تعرفنا على وجهة نظر مالبرانش بهذا الشأن خلال مبحث الانسان والكسب. وعلمنا ايضاً انه كتب كتاباً يدعى «محبة الله». فهو يعتقد بأنّ الله قد وضع حبه في جميع النفوس، وانّ الحب الذي يكنه المرء لأيّ شيء نابع من حبه لله. اي انّ حب المطلق قد تعيّن وظهر في صورة حب المقيّد. وينطبق هذا الأمر على العبادة التي تمثل ذروة الحب. ولذلك تُعدّ عبادة المشركين والوثنيين، خطأ في التطبيق، وخطأ في تشخيص مصداق المعبود.

يقول مالبرانش:

«انّ الشعور بالتقدير ازاء الخير الذي نستلمه، يبدو طبيعياً الى درجة بحيث يحب جميع الناس الشمس لأنها مصدر للخير. ولم تقتصر عبادة المصريين على الشمس، بل انهم كانوا يعبدون القمر ونهر النيل الذي يبعث جريان الماء فيه على الخصوبة، بل وكانوا يعبدون حتى أخسأ الحيوانات، وذلك للمنافع الناجمة عنها»[٢].

ويقول أيضاً:

«انا اعترف بأنّ الناس على وعي بحيث لا يقعون في أخطاء المشركين والوثنيين الفاحشة، ولكنني لا أخشى أن اقول بأننا كالمشركين: عقلنا منحرف، بل وقلبنا مشغول بالغير»[٣].

ويقول:

«انّ جميع أصناف الشرك الحقيرة، وجميع علل الفلسفة، ليست سوى توهمات العقول الضعيفة التي تسعى لوضع أساس لإزالة معبودية الإله الحقيقي،

١ـ شرح الأدعية الرجبية، ص ٦٧.

2_ E. S. T. p. 684.

3_ ibid.

وإشغال القلوب والنفوس التي خلقها الله لنفسه. فليست هذه فلسفة وصلت الينا من آدم، وانما هي ميراث الشيطان»[١].

وهكذا نلاحظ انّ رؤية ابن العربي تقوم على تشريف المخلوقات وتوحي بوحدة الوجود، اما رؤية مالبرانش فتوحي بالحط من المخلوقات ونفي أي أثر لها.

الظرفية العرفانية ونظام السببية

نضيف الى ماسبق ذكره في هذا المضمار انّ العرفاء يقولون بالظرفية Occasionalism في مضمار نفي تأثير الأسباب. غير انّ الظرفية العرفانية تختلف عن الظرفية الأشعرية مثلما تختلف الجبرية العرفانية عن الجبرية الأشعرية. فكما يختار العارف الاختيار في مرحلة ثم يختار الجبر في مرحلة اخرى، ثم يشهد الجبر في عين الاختيار في المرحلة النهائية، كذلك يعتقد هنا بوضع الأسباب في مرحلة وبرفع الأسباب في مرحلة اخرى، وبالجمع بين الاثنين في مرحلة ثالثة. وحينما يصل الى مرحلة رفع الأسباب، يقول بالظرفية ويأخذ بها.

رفع الأسباب

يتضح مما قلناه بشأن التوحيد الأفعالي ووحدة الوجود ان الله تعالى هو المؤثر الوحيد في الوجود. وحينما يقع العارف تحت تأثير التوحيد الأفعالي، ينفي التأثير عن جميع أسباب العالم، معتبراً القول بتأثيرها منبعثاً عن الجهل والغفلة.

غير أنّ نفي الأسباب لا ينبغي أن يُعدّ شيئاً واحداً مع إنكار العلية من قبل الأشعرية، لأنّ ما يقوله الأشعري ليس سوى لفظ يجري على اللسان. بينما يتحدث العارف عن سر الشهود والتوحيد.

1_ S. T. p. 451.

يقول الاستاذ الجوادي الآملي:

«جلال الدين الرومي الذي يقول بالتوحيد الأفعالي، لا يرفض النظام العلّي قط. فذلك المشهد الذي يشاهده عبارة عن مشاهدة محضر علة العلل، وذلك الشخص الذي يشاهد علة العلل فإنه لا يخضع للعلل والأسباب ولا يدعو الآخرين للخضوع لها بدون ان يكذّب هذه العلل والأسباب، لأنّ العلية في هذا الشهود، تعود الى التشؤن، فيصبح لجميع الموجودات الامكانية عنوان المرايا المختلفة، وتأخذ حالة مجاري الفيض»[1].

وحين تحدث القرآن الكريم عن خصوصيات يوم القيامة، يعتبر رفع الأسباب «وتقطعت بهم الأسباب»، خصوصية من تلك الخصوصيات. ويقول الاستاذ الجوادي الآملي في ذلك:

«هذا ليس معناه بطلان النظام العلّي في يوم القيامة، كما ليس معناه عدم وجود مسبب للأسباب في الدنيا، بل معناه انّ ذلك الذي يشاهد مسبب الأسباب، يرى ارادته في كل مكان. وذلك الشخص الذي يعجز عن مشاهدته حتى بعد قطع مرحلتي البرزخ والقيامة، لا يعوّل سوى على الأسباب، ولذلك يستعين بمختلف الأسباب لرفع مشكلته»[2].

ولذلك فالعارف يشاهد زمان قطع الأسباب ويدرك معنى «تقطعت بهم الأسباب». ويرى المؤمنون «رفع الأسباب» في يوم القيامة. بينما لا يرى الآخرون سوى الأسباب. ولذلك ينتظر العارف يوم القيامة من أجل مثل هذا الشهود.

ولذلك نلاحظ كيف يترنم الامام الخميني ﵀ بقطع الأسباب وكيف تتبلور في وجوده حقيقة التوحيد الأفعالي.

---

١ ـ الشريعة في مرآة المعرفة، ص ٢٥٧ ـ ٢٥٨.

٢ ـ نفس المصدر، ص ٢٥٨.

يقول الامام الخميني في شرح إسم «العزيز»:

«العزيز هو الغالب او القوي... وهو تعالى عزيز بالمعنى الأول.. كيف وهو غالب على كل الأشياء قاهر عليها، وجميع سلسلة الوجود مسخرة بأمره ﴿ما من دابة إلّا هو آخذ بناصيتها﴾(١). مقهور تحت قهاريته بلا عصيان، مخذول تحت قدرته بلا طغيان. وله السلطنة المطلقة والملكية التامة والغلبة على الأمر والخلق. وحركة كل دابة بتسخيره، وفعل كل فاعل بأمره وتدبيره. وهو تعالى عزيز بالمعنى الثاني. فإنّ واجب الوجود فوق مالا يتناهى بما لا يتناهى قوة. وليس في دائرة الوجود قوي إلّا هو. وقوة كل ذي قوة ظل قوته ومن درجات قوته... وليس في الدار غيره ديّار، وغير صفاته وآثاره ديّار، ولا مؤثر في الوجود إلّا الله. وكل مؤثر أو مبدأ آثار فهو من مظاهره الخلقية، بل هو السميع البصير بعين سمعنا وبصرنا»(٢).

الظرفية Occasionalism

الآخرون يعزون التأثير الى السبب، اما العارف فيرى ان التأثير مقارن للأسباب وليس بواسطتها، في مرحلة رفع الأسباب. ونلاحظ كثرة تحدث ابن العربي عن «التأثير عند الأسباب لا بالأسباب».

ويتحدث اليه تعالى في إحدى المكاشفات قائلاً:

«أنا الذي أخلق الأشياء عند الأسباب لا بالأسباب»(٣).

كما يتحدث اليه عن الطائر الذي صنعه عيسى عليه السلام من الطين ثم نفخ فيه:

---

١ ـ هود، ٥٦.

٢ ـ شرح دعاء السحر، ص ١٤٥.

٣ ـ اليواقيت، ص ١٤٧.

«خلقتُ النفخ في عيسى وخلقت التكوين في الطائر»[١].

ويقول ابن العربي في موضع آخر:

«انه تعالى أوجد الأسباب وأوجدكم عندها لابها»[٢].

كما يصف من يعتقد بأن الله يفعل الأشياء بها لا عندها، بالمشرك[٣].

ويقول أيضاً:

«فمن الناس من قال بها ولابد، ومن الناس من قال عندها ولابد، ونحن ومن جرى مجرانا من أهل التحقيق نقول عندها وبها، اي عندها عقلاً وبها شهوداً وحساً»[٤].

ولا ريب في انّ المراد بالحس هنا، الحس الذي دون العقل، وإلّا لدى العارف حس وشهود آخر فوق العقل يصل به الى عين اليقين.

طور وراء طور العقل

انّ ظرفية العارف، ورفع الأسباب وخرقها، أمر يتصل بأفق آخر وطور آخر وراء طور العقل. ولا تتحقق هذه المرحلة إلّا بعد المراقبة، والسير والسلوك، والفكر والذكر. ولابد للمرء ان يتخلى عن حسه الحيواني من اجل ان يوصله حسه الانساني الى شهود الحقيقة.

ويتحدث الامام الخميني رضي الله عنه عن الطور الذي وراء طور العقل قائلاً:

«والايمان بهذه الحقائق لا يمكن بالتسويلات الكلامية ولا البراهين الفلسفية، بل يحتاج الى لطف قريحة، وصقالة قلب، وصفاء باطن بالرياضات

١ـ نفس المصدر.

٢ـ الفتوحات المكية، ج ٤، ص ١٩٣.

٣ـ نفس المصدر، ج ٧، ص ٤٨١.

٤ـ اليواقيت، ص ١٤١.

والخلوات»[١].

ويقول أيضاً:

«ليس فهم هذه الحقائق بالبراهين المشائية والقياسات الفلسفية والمجادلات الكلامية»[٢].

ويقول كذلك:

«هذا العلم مختص بأصحاب القلوب من المشايخ المستفيدين من مشكاة النبوة ومصباح الولاية بالرياضات والمجاهدات»[٣].

ولابد من التنويه الى بعض الملاحظات:

١ـ هناك اختلاف كبير بين النزعة الأشعرية المناهضة للعقل وتهرب المحدث من العقل وبين اعتقاد العارف بعدم كفاية العقل. فالحالة الاولى لا تتجاوز مرحلة الحس، ويتم فيها الاكتفاء بالتعبد والتقليد في مضمار المعرفة. في حين يجتاز العارف في الحالة الثانية ليس مرحلة علم اليقين فحسب وانما مرحلة عين اليقين أيضاً، ويصل الى حق اليقين.

صحيح انّ الفكر الأشعري يهاجم الحكيم ويكتب «تهافت الفلاسفة» وصحيح انّ العارف يعتبر قدم الاستدلاليين خشبية، غير انّ العارف يتحدث من خلال رؤية الانسان الذي بلغ الكمال ويطالب الآخرين بعدم التوقف في الطريق والانطلاق الى الأمام ومشاهدة الطور الذي وراء طور العقل. وعلى أساس هذه الرؤية نجد كبار الشخصيات الفلسفية كصدر المتألهين، والشيخ البهائي، والامام الخميني، يصرحون في أواخر حياتهم بأنّ الفلسفة لا تعالج داءً ولا تحل مشكلة المعرفة. ولا يعني موقفهم هذا انهم قد ارتدوا عن الفلسفة او

١ـ شرح دعاء السحر، ص ٢٠٧.

٢ـ نفس المصدر، ص ١٧٥.

٣ـ نفس المصدر السابق.

أصبحوا أشاعرة او محدثين قط.

٢ـ تُعدّ قضية «ولا مؤثر في الوجود إلّا الله»، قضية شخصية، في حين يتعامل العقل مع القضايا العامة. ولذلك يُعدّ شهود هذا الأمر، طوراً وراء طور العقل. طبعاً تُعدّ بعض الجزئيات مثل «زيد»، دون المعرفة العقلية، وبعضها مثل «الله»، فوق العقل ولا شك في ان الثانية طور وراء طور العقل.

٣ـ تتصل المعرفة والشهود العرفاني بالعلم الحضوري، بينما يتصل المنطق والاستدلال بالعلم الحصولي. حيث تُعدّ قدم الاستدلاليين في هذا الوادي خشبية.

٤ـ قد يفهم الحكيم ذلك المعنى الكلي والعقلي بالبرهان، ولكنه لا يحصل سوى على المفهوم فقط. ولذلك نراه ينظر الى حقيقة «المصداق» من حجاب «المفهوم». والشيء الوحيد الذي يناله من البرهان هو إدراك «اللوازم» وليس شهود «الملزوم». وهذا ما يجعله محجوباً بحجاب «المفهوم»، و «العقل»، و «البرهان». ولذلك نراه يقول «أنا ابن الدليل». وحينما يكون ابن الدليل يكون «عبد البرهان»، اما العارف فإنه «عبد الرحمن»[١].

٥ـ يصل العارف الى درجة بحيث انه لا يصل في معرفة الحقيقة الى «الشهود» فحسب، وانما شهوده من نوع الشهود اللمي أيضاً. فهو يشاهد العلة اولاً ثم المعلول. ولذلك نراه يقول: «ما رأيت شيئاً إلّا ورأيت الله قبله وبعده ومعه». ويقول: «متى غبتَ حتى تحتاج الى دليل يدل عليك ومتى بعدتَ حتى تكون الآثار هي التي توصل إليك؟ عميت عين لا تراك عليها رقيباً وخسرت صفقة عبد لم تجعل له من حبك نصيباً».

يقول القيصري في شرح «الفصوص»:

«والعارف على الطريق الأقرب هو الذي يقطع الحجب بالجذبات الالهية.

١ـ تقريرات درس فصوص الحكم، للاستاذ الجوادي الآملي.

وهذا السالك لا يعرف المنازل والمقامات إلّا عند رجوعه من الحق الى الخلق لتنوره بالنور الالهي وتحققه بالوجود الحقاني حينئذ، فيحصل له العلم من العلة بالمعلول، ويكمل له الشهود بنوره في مراتب الوجود»[١].

وضع الأسباب

يعتقد العارف بوجود حكمة كامنة خلف وضع الأسباب من قبل الله تعالى لا توجد في رفعها. ومنها استمرار الغفلة ومن ثم المعيشة لبعض الوقت.

ولذلك تُرفع الأسباب في يوم القيامة ويتقوض نظام الدنيا. وقد عبّر القرآن الكريم عن هذه الحالة بقوله ﴿وتقطعت بهم الأسباب﴾. ويشاهد الجميع هذا التقطع للأسباب في يوم القيامة، فيظهر الله تعالى بإسم «الواحد القهار»، بينما يذهب كل ما سواه الى المحاق، فيتساءل الله وحده ويجيب الله وحده: ﴿لمن الملك اليوم؟ لله الواحد القهار﴾.

ويعتقد مالبرانش باستمرار الشرك الخفي والاعتقاد بتأثير الأسباب الى أن يأتي عيسى عليه السلام ويظهر ملك الله، وحينذاك ستتضح سرابية الأسباب:

«سيظل نوع من الصنمية الى ان يأتي عيسى ويسلّم الملكوت الى الله. وفي ذلك اليوم ستتحطم جميع الحكومات والقوى وسيُصبح الله كل شيء في كل شيء. "He becomes every thing in all things". مثلما قال القديس بولس: «ثم يكون المنتهى حين يُسلِّم الملك الى الله الأب بعد ان يكون قد أباد كل رئاسة وسلطان وقوة... ليكون الله كل شيء في كل شيء» (الرسالة الاولى الى اهل قورنتس ١٥/ ٢٤ـ٢٨)»[٢].

انّ العارف الذي يصل الى مرحلة الفناء طبقاً للحكم القائل «موتوا قبل ان

١ـ شرح القيصري، ص ٥١.

2_ E. S. T. p. 684.

تموتوا»، وتقوم قيامته، وتتفتح عيناه، يلاحظ قطع الأسباب. اما الآخرون الذين لم يخرجوا من نظام الطبائع، عليهم أن ينتظروا القيامة.

اذن لا يحصل على منصب رفع الأسباب وخرقها كل أحد. وعلى كل أحد ان يتحدث بمستوى معرفته وأفق رؤيته. وقد راعى الله تعالى حال كل أحد.

يقول ابن العربي في تفسير الآية «ليس كمثله شيء»:

«الى أن يتجلى لهم في المعرفة النزيهة التي لو تجلى لهم فيها في أول الحال لهلكوا من ساعتهم. فلهذا كان اثر الأسباب أقوى من التجرد عنها، لأنّ التجرد عنها خلاف الحكمة والاعتماد عليها خلاف العلم. فينبغي للانسان ان يكون مثبتاً لها فاعلاً بها غير معتمد عليها»[١].

ويقول أيضاً معبراً عن اعتقاده بوضع الأسباب:

«فيعرف العالم المحقق بهذه الامور والتنبيهات الالهية على انّ الحكمة فيما ظهر وأنّ ذلك لايتبدل وأن الأسباب لا تُرفع أبداً»[٢].

ومع ذلك نراه يقول أيضاً:

«فكل وجود عند سبب (لا بسبب) مخلوق مما سوى الله هو عالم الخلق، وكل ما لم يوجد عند سبب مخلوق فهو عالم الأمر، والكل على الحقيقة عالم الأمر، إلّا أنّا لا يمكننا رفع الأسباب من العالم، فإنّ الله قد وضعها ولا سبيل الى رفع ما وضعه الله»[٣].

الملاحظة التي يجب التنويه اليها هي اننا إذا كنا قد تطرقنا الى بعض البحوث او نقلنا بعض الأقوال في هذا الفصل، فانما كنا نلاحق ظواهر الألفاظ. لذلك إذا كانت هناك مقارنات بين كلمات كبار الشخصيات، فإنها قائمة على أساس

١ـ الفتوحات المكية، ج ٩، ص ٢٥٥.

٢ـ نفس المصدر، ج ٣، ص ٣٨٣.

٣ـ نفس المصدر.

ظاهر هذه الكلمات. وإلّا فإنّ بلوغ مقام الشهود والفناء، أمر لا يـعلمه إلّا الله الذي يطلع على الأسرار.

ماهو واضح، انّ البحوث العرفانية منسجمة مع الذوق والخـيال والشـعر. ولذلك ما أكثر الذين يتحدثون عن العرفان إلّا انهم إما نسّاج خيال بلا معرفة او ادعياء يعبدون ذواتهم ولا خبر لديهم عن أسرار الحب والسكر. في حين ما أكثر شهداء مدينة الحب الذين ختموا على أفواههم والذين لم يعرف أحد بهم.

هدفنا من وضع هذه الشخصيات الى جانب بـعضها البـعض ليس عـدّها بمستوى واحد في العرفان والمعرفة، وانما تسـليط الضـوء عـلى الاخـتلافات والتشابهات بين وجهات نظر الأشاعرة، والعرفاء، ومالبرانش.

والأمر الآخر الذي لابد من التنويه اليه هو أنّ «مالبرانش» يمكن أن يقاس تماماً بالغزالي على الصعيد العرفاني. ولا ننفي هنا احتمال اقتباس مالبرانش من الغزالي. ماهو مسلَّم به وعلى ضوء اعترافات هذين الاثنين، فإنهما لم يخرجا عن عالم الطبائع، لأنّ «مالبرانش» يـنتظر خـروج عـيسى وظـهور مـلكوت الله، والغزالي ينتظر القيامة.

يقول الشعراني في موضوع الجبر والاختيار:

«وقد قال الامام الغزالي رحمه الله هذه المسألة لا يزول إشكالها في الدنـيا، وهو معذور في قوله»[1]. بينما هذه المسألة واضحة تماماً للعارف الكامل في هذا العالم.

الغزالي ومالبرانش كلاهما مفكر مناهض للجهل، ومتدين هارب من الدنيا، وزاهد مترِيض، وملتزم بالشريعة، وباحث عن الحقيقة وطالب لها.

كتاب الغزالي «المـنقذ من الضـلال» وكـتاب مـالبرانش «طـلب الحـقيقة» ـبصرف النظر عن التشابه في المضامين ـ يكشفان عن المسار المشترك لهـذين

---

١ ـ اليواقيت، ص ١٤٧.

المفكرين.

المحجوبون الذين يرى مالبرانش انهم محجوبون بواسطة الحس، والخيال، والعقل، والشهوة، هم نفس المحجوبين الذين أشّر عليهم الغزالي وصنّفهم[١].

على أية حال، لو اردنا ان نبحث عن مالبرانش كمتكلم وعارف في العالم الاسلامي وبجميع خصوصياته العرفانية، فسوف نجده مجسداً في ابي حامد محمد الغزالي فقط.

١ ـ مشكاة الأنوار، ص ٨٣ ـ ٩٢.

الفهرس

الباب الرابع: الظرفية من الأشعرية الىٰ العرفان